DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

DOCTORIS ANGELICI
DIVI
THOMÆ AQUINATIS
SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM
OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,
SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;
PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,
NUNC PRIMUM REVOCATA;
NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS
OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ
Sacerdotis Scholæque Thomisticæ Alumni.

VOLUMEN DECIMUM-QUINTUM

QUÆSTIONES DISPUTATÆ
DE VERITATE (CONTINUATIO).
QUODLIBETA DUODECIM

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXV

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ.

(CONTINUATIO.)

DE VERITATE.

QUÆSTIO XIII.

DE RAPTU.

—

ARTICULUS III.

Utrum intellectus alicujus viatoris elevari possit ad videndum Deum per essentiam, præter hoc quod a sensibus abstrahatur. — II-II, qu. CLXXV, art. IV.

Tertio quæritur utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur; et videtur quod sic. Eadem enim est natura hominis in statu viæ et post resurrectionem; non enim idem numero resurgeret, nisi etiam idem spiritus esset. Sed post resurrectionem Sancti videbunt mente Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus aliqua abstractio fiat. Ergo in viatoribus idem possibile erit.

2. Sed diceres quod corpus viatoris, quia corruptibile est, aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporis sensibus abstrahatur; quæ quidem corruptio post resurrectionem non est. — Sed contra : nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

3. Præterea, constat quod Christus nostram mortalitatem et corruptionem pœnæ assumpsit. Sed intellectus ejus continue Dei visione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. Ergo corruptio non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

4. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit eorum quæ in illa visione conspexit; alias non diceret II Cor. XII, 4, quod *audivit arcana verba quæ non licet homini loqui*, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid quod in ejus memoriam imprimebatur. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. I non procul a fin. Ergo cum quis in statu viæ videt Deum per es-

sentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

5. Præterea, propinquiores sunt potentiæ sensitivæ sibi invicem quam intellectivæ sensitivis. Sed imaginatio, quæ est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinæ sine abstractione a potentiis sensitivis.

6. Præterea, illud quod est secundum naturam non exigit ad sui præexistentiam aliquid eorum quæ sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit. Cum ergo abstractio a sensibus homini sit contra naturam, cum sensitiva cognitio sit ei connaturalis; videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractione a sensibus non indigeat.

7. Præterea, abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentia, cujus objectum est Deus, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XII, non videtur corporeis sensibus esse conjuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

8. Præterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis existeret illius gloriæ quæ Sanctis repromittitur: unde Augustinus dicit, X *Super Genes. ad litteram*, lib. XII, cap. XXVIII circa med. : « Cur non credamus quod tanto Apostolo, Doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in æternum ? » Sed in illa Sanctorum visione quæ post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet abstractio a sensibus corporeis pos resurrectionem. Ergo nec in Paulo hujusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

9. Præterea, martyres in ipsis tormentorum suppliciis interius aliquid de divina gloria percipiebant: unde Vincentius in sua *Legenda* : « Ecce jam in sublime agor, et omnes principes tuos sæculo altior, tyranne, despicio ; » et Laurentius : « Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt ; » et in aliis Sanctorum passionibus multa leguntur quæ hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus : alias sensum doloris non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriæ, qua Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

10. Præterea, propinquior est operationi quæ circa sensibilia versatur intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quæ homo circa sensibilia operatur, ut Avicenna dicit in *Sufficientia* sua : alias contingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus videretur, si ad singulas chordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti : fieret enim nimia sonorum interruptio, quæ impediret debitam melodiam. Ergo multo minus intellectus speculativus cogitur intendere his quæ homo circa sensibilia operatur ; et sic liberum ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivæ vires circa operationes sensibiles occupantur.

11. Præterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in ænigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in ænigmate. Sed ænigmatica cognitio est specularis, et est per sensibilia. Ergo simul dum videbat Deum per essentiam, sensibilibus intendebat; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. XXVII parum ante fin., et habetur in *Gloss.* II Corinth. XIII : « In illa specie quæ Deus est, nemo Deum videns vivit vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit, in illam non rapitur et subvehitur visionem. »

Præterea, II Corinth. V, super illud : *Sive mente excedimus*, dicit *Glossa* ex August. : « Excessum mentis dicit quo mens elevatur ad intelligenda cœlestia, ita ut quodammodo a mente labantur inferiora. In hoc mentis excessa fuerunt omnes Sancti quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt. » Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod avertatur a consideratione infe-

riorum; et ita per consequens ab usu sensuum, quibus nonnisi inferiora considerantur.

Præterea, in Psal. xvii : *Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*, *Glossa* interlin. [1] : « Benjamin, » idest Paulus : « in mentis excessu, mente scilicet alienata a sensibus corporeis, ut quando raptus fuit usque ad tertium cœlum, intelligitur visio Dei per essentiam, ut dicit Augustinus, XII *Super Gen. ad litteram*, cap. xxviii. Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem a corporeis sensibus.

Præterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videndum Dei essentiam elevatur, quam quæcumque imaginationis operatio. Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur a corporis sensibus. Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

Præterea, Damascenus dicit : « Delicata est divina consolatio, quæ non datur admittentibus aliena. » Ergo, eadem ratione, divina visio non compatitur secum rei alterius visionem ; et ita non compatitur secum usum sensuum.

Præterea, ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia ; Matth. v, 8 : *Beati mundo corde*. Sed cor dupliciter immundatur : scilicet contaminatione peccati, et materialibus phantasiis : ut patet per hoc quod dicit Dionysius, cap. vii *Cœlest. hierach.*, § ii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 207 : « Puras esse eas, » scilicet cœlestes essentias, « æstimandum est, non ut immundis maculis et inquinationibus liberatas, » in quo tangitur immunditia culpæ, quæ in beatis Angelis nunquam fuit ; « neque ut materialium receptivas phantasiarum, » in quo tangitur immunditia quæ est per phantasias ; ut patet per expositionem Hugonis de S. Victore [2], *Super Cœlest. hierarch.* lib. VII, *Pat. lat.* t. CLXXV, col. 1052. Ergo oportet mentem videntis Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

Præterea, I ad Corinth. xiii, 10, dicitur : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed *perfectum* ibi nominatur visio Dei per essentiam ; « imperfectum » vero visio specularis et ænigmatica, quæ est per sensibilia. Ergo, quando aliquis elevatur ad visionem Dei per essentiam, oportet quod abstrahatur a visione sensibilium.

Respondeo dicendum quod, sicut ex auctoritate Augustini, in argum. i « Sed contra, » patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cujus ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis animæ potentiis : hoc enim in omnibus animæ potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur ; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus ejus non percipit ea quæ dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cujus ratio est, quia ad actum cujuslibet cognoscitivæ potentiæ requiritur intentio, ut probat Augustinus in lib. *De Trin.* X, cap. iv et vi. Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum ; sicut nec alicujus motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivæ potentiæ fundantur ; unius et ejusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus : et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiæ, abstrahitur homo ab actu alterius potentiæ. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndum divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionem colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conanime in illud intendat : et ideo oportet quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. Secundo vero potest ejusdem ratio assignari ex eo quod intellectui proprium [3] est. Cum enim cognitio de rebus

[1] Al. : « mentis excessu Benjamin etc. »

[2] « Existimandum est puras eas esse, non tamen ita quasi liberatas ab aliquibus immundis maculis, et inquinationibus, quia nunquam immunditiam aliquam, aut inquinationem habuerunt ; neque ita puras quasi receptivas materialium phantasiarum, quia omnino materiales phantasias non recipiunt, et propterea ab eis purgari non indigent, quia omnino eas non habent ; sed potius ita puras, quasi mundas et alienas ab omni diminutione et imperfectione. »

[3] Al. : « propinquum. »

habeatur secundum quod sunt in actu, et non secundum quod sunt in potentia ut dicitur in X *Metaph.* IX, comm. xx : intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quæ sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum : et ideo, quanto intellectus purior est a materialium contactu tanto perfectior est. Et inde est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuenda, a quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciæ quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen, inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest, ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quæ sunt pure immaterialia contuenda. Et ideo oportet, si aliquando præter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Unde, cum sensitivæ vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis ad divinam essentiam videndam elevari nisi ab usu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

Ad primum ergo dicendum quod alia ratione conjungetur anima beata corpori post resurrectionem, et alia nunc conjungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, intantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriæ redundabunt in corpus, unde et spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adjunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis ; sicut cum una gutta aquæ in mille amphoras vini infunditur, in nullo puritati vini præjudicatur. Et ideo in resurrectione ex conjunctione ad corpus qualicumque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus ejus debilitabitur : unde et sine abstractione a corporeis sensibus divinæ essentiæ contemplandæ intendet. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum ; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animæ subditum : si enim plene animæ subderetur, ex immortalitate animæ redundaret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit : et exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum : quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen cum sit ejus causa, intellectus puritati præjudicat.

Ad tertium dicendum quod Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam potestatem super omnes partes animæ suæ, et super corpus ; unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostræ reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animæ agere id quod est ei proprium, ut dicit Damascenus, lib. III, cap. xv, inter med. et fin. *De fid. orth.*, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1062 ; et sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius ; unde per hoc quod intellectus ejus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animæ ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam.

Ad quartum dicendum quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quæ erant quasi quædam reliquiæ præteritæ visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea quæ videbantur in Verbo, fuerit per species aliquas, sed per solam essentiam Verbi ; tamen ex ipsa aspectione Verbi imprimebantur in intellectu quædam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quæ prius per essentiam Verbi viderat ; et ex illis speciebus intelligibilibus per quamdam applicationem ad particulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quæ prius viderat, etiam secundum actum memoriæ quæ est potentia sensitiva. Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinæ visionis aliquid fieret in ejus me-

moria quæ est pars potentiæ sensitivæ, sed solum in mente.

Ad quintum dicendum quod quamvis non per quemlibet actum imaginativæ virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus, fit tamen abstractio prædicta quando actus imaginationis est vehemens; et similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus ; fiet tamen per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

Ad sextum dicendum quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinæ essentiæ perveniat ; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viæ hujus, ut dictum est, in corp. art.; propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum quod intelligentia nostra, qua divina apprehendimus, quamvis non commisceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam judicii. Unde dicit Augusnus, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XXIV in princ., quod « per intelligentiæ lumen etiam ista inferiora dijudicantur, et ea cernuntur quæ neque sunt corpus, neque ullas gerunt formas similes corporum ; » et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non judicat, sed solis supernis inspiciendis intendit.

Ad octavum dicendum quod substantia beatitudinis Sanctorum in visione divinæ essentiæ consistit ; unde dicit Augustinus, I *De Trinit.*, cap. VIII, a med. et cap. XIII, quod visio est tota merces. Unde ex hoc quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis ; nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur quæ beatis inerunt ; sed ut ex his quæ experiebatur, etiam alia scire posset : non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

Ad nonum dicendum quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident ; sed aliqua illius gloriæ aspersione refrigerabantur; unde dicit Augustinus, XV *Super Genesim ad litteram*, cap. XVI, a med. : « Ibi, » scilicet ubi Deus per essentiam videtur, « beata vita in suo fonte bibitur : unde aspergitur aliquid huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus sæculi temperanter, juste, fortiter prudenterque vivatur. »

Ad decimum dicendum quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his quæ circa sensibilia aliquis operatur; sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahatur.

Ad undecimum dicendum quod quamvis in illo actu Paulus habuit habitum fidei, non tamen habuit actum.

ARTICULUS IV.

Quænam abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

Quarto quæritur quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit ; et videtur quod requiratur abstractio ab ipsa unione qua anima corpori unitur ut forma. Vires enim animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires sensibilis animæ. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut dictum est, in præc. art. Ergo multo fortius ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animæ vegetabilis. Sed hæc abstractio non potest fieri in statu animalis vitæ, quamdiu anima corpori unitur ut forma ; quia, ut dicit Philosophus, II *Top.*, cap. II a med., « nutriuntur animalia semper. » Ergo ad visionem divinæ essentiæ requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

2. Præterea, Exod. XXXIII, super illud : *Non videbit me homo et vivet*, dicit *Glossa* Augustini : « Ostendit huic vitæ corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere [1] non posse. In illa tamen vita potest, ubi, ut vivatur, huic vitæ moriendum est. » Et *Glossa* Gregorii, ibidem : « Qui sapientiam, quæ Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur. » Sed mors est per separationem animæ a corpore, cui uniebatur ut forma. Oportet ergo fieri separationem omnimodam a corpore, ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

3. Præterea, vivere viventibus est esse, ut dicitur I *De anima*, com. XXXVII. Esse autem hominis viventis est per hoc quod

[1] Al. : « appetere. »

anima corpori unitur ut forma. Sed Exod. xxxiii, 20, dicitur : *Non videbit me homo et vivet*. Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

4. Præterea, fortior est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione proveniunt operationes potentiarum per organa corporea operantes. Sed hæc secunda unio impedit visionem divinæ essentiæ, ratione cujus oportet quod fiat abstractio a sensibus corporeis, ut dictum est, art. præced. Ergo multo fortius hæc prima unio impediet; et sic oportebit ab ea abstractionem fieri.

5. Præterea, potentia non elevatur supra modum essentiæ; cum potentia ab essentia fluat, et in ipsa radicetur. Si ergo essentia animæ fuerit corpori materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quæ sunt omnino immaterialia, elevetur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, major impuritas contrahitur in anima ex conjunctione ipsius ad corpus quam ex conjunctione similitudinis corporalis ad ipsam. Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporeis, quæ apprehenduntur per imaginationem et sensum, ut dictum est, artic. præced. Ergo multo fortius oportet animam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

7. Præterea, II Corinth. v, 6, dicitur : *Quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Deo : per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Ergo quamdiu est anima in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

Sed contra, Exod. xxxiii, dicit *Glossa* Gregorii, *Moral.*, lib. XVIII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 93, super illud : *Non videbit me homo et vivet* : « A [1] quibusdam in hac carne viventibus, sed inæstimabili virtute crescentibus, potest æterna videri claritas Dei. » Sed claritas Dei est ejus essentia, ut in eadem *Glossa* dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet quod fiat omnimoda separatio animæ a corpore.

Præterea, Augustinus, IX *Super Genesim ad litteram*, XII, cap. vii, et per plura, dicit quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicue cernitur, facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plusquam in somno. Ergo ad videndum veritatem increatam de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

Præterea, hoc idem patet per Augustinum in *Epistola ad Paulinam de videndo Deum*, epist. cxlvii, olim cxii, cap. xii. « Non est, » inquit, « incredibile quibusdam Sanctis, nondum ita defunctis ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam, » ut scilicet Deum per essentiam viderent. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

Respondeo dicendum quod ad visionem divinæ essentiæ, quæ est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis quæ vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, et per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens.

Per se quidem impediunt se invicem intellectivæ et sensitivæ operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse; tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat; et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius, art. præced., dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio; cum hæc unio non dependeat ex voluntate animæ, sed magis ex natura. Similiter ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur. Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam; cum nihil sit medium inter materiam et formam, ut probatur in VIII *Metaphysic.*, com. xvi. Nec tamen essentia animæ ita corpori unitur quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliæ formæ materiales, quæ sunt omnino in materia quasi submersæ, intantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia vero animæ non solum procedunt quædam vires seu potentiæ quæ sunt quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivæ et vegetativæ; sed vires intellectivæ, quæ sunt penitus immateriales,

[1] « A quibusdam potest in hac adhuc carne... æterna Dei claritas videri. »

nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur III *De anima*, com. VI. Unde patet quod vires intellectivæ non procedunt ex essentia animæ ex illa parte qua est corpori unita; sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subjugata; et sic unio animæ ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit ejus puritatem impedire. Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione qua anima corpori unitur ut forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animæ vegetabilis. Operationes enim hujus partis animæ sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in I *Ethic.*, cap. ult. Et sic patet quod ad hujusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo hujusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivæ; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil præjudicatur per operationes animæ vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animæ vegetabilis et operatio animæ intellectivæ non se impediunt.

Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire; inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutriri et conservari; et sic per actus nutritivæ potentiæ eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiæ sensitivæ, a qua intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativæ virtutis, ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis. Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat.

Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animæ vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio; sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis potentiæ animæ vegetabilis sint magis materiales quam potentiæ sensitivæ, tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remotæ, et sic minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

Ad secundum dicendum quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitæ; et sic distinguit Philosophus in II *De anima*, com. XIII, vivere per intelligere et sentire, et alias animæ operationes. Et similiter, cum mors sit privatio vitæ, oportet quod similiter distinguatur; ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitæ. Unde Augustinus *Super Genes. ad litteram*, lib. XII, cap. XXVII, circa fin.: « Ab hac vita, » inquit, « quisque quodammodo moritur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus: » et sic accipitur « mori » in *Glossis* inductis: quod patet ex hoc quod subjungitur in *Glossa* Gregorii: « Qui [1] sapientiam, » inquit, « qui Deus est, videt, huic vitæ funditus moritur, ne ejus amore teneatur. »

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso quod illa unio qua anima unitur ut forma, est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

Ad quintum dicendum quod ratio illa recte concluderet, si essentia animæ ita corpori uniretur quod esset omnino corpori subjugata; quod falsum esse jam diximus.

Ad sextum dicendum quod similitudo corporalis, quæ requiritur ad operationem imaginationis et sensus, licet sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen

[1] « Quisquis sapientiam. »

est vicinius se habens ad operationem intellectus; et ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod verbum Apostoli intelligendum est secundum quod dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod corporeis sensibus utimur.

ARTICULUS V.

Utrum in raptu Paulus sciverit vel nesciverit. — II-II, quæst. CLXXV, art. VI.

Quinto quæritur quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid nescivit; et videtur quod sciverit an anima ejus esset in corpore. Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentium. Sed communiter a multis determinatur quod anima Pauli in isto raptu corpori ejus uniebatur ut forma. Ergo multo fortius Paulus hoc scivit.

2. Præterea, Paulus in illo raptu scivit quid viderit et qua visione viderit: quod patet ex hoc quod dicit, II Cor. XII, 2: *Scio hominem... raptum usque ad tertium cœlum.* Scivit ergo quid esset illud cœlum, utrum res corporalis vel spiritualis; et an illud spiritualiter vel corporaliter viderit. Sed ad hoc sequitur eum scivisse utrum in corpore an extra viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper est sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore, an [1] non.

3. Præterea, sicut ipsemet dicit, ipse scivit *hominem raptum usque ad tertium cœlum.* Sed homo nominat conjunctum ex anima et corpore. Ergo scivit animam corpori esse conjunctam.

4. Præterea, ipse scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo scivit se non esse mortuum; et ita scivit animam esse corpori conjunctam.

5. Præterea, ipse vidit Deum in raptu illa visione qua Sancti in patria vident Deum, ut dicit Augustinus IX *Super Genes. ad litteram*, XII, cap. XXVIII, et in *Epistola de videndo Deum.* Sed Sanctorum animæ quæ sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo et Apostolus hoc scivit.

6. Præterea, Gregorius dicit IV *Dialog.*, cap. XXXIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 576, in fin. (*a*): « Quid est quod non videat qui videntem omnia videt? » quod præcipue pertinere videtur de his quæ ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori conjuncta vel non. Ergo etc.

Sed contra est quod dicit I Cor. XII, 2: *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum.* Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

Respondeo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim intellexerunt quod Apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori conjuncta in illo raptu an non; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut corporaliter portaretur in cœlum, sicut Habacuc portatus legitur, Daniel. ult.; an secundum animam tantum, idest in visionibus Dei, sicut dicitur Ezech. XL, 2: *In visionibus Dei adduxit me in terram Israel;* et hunc intellectum cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in *Prologo super Daniel.*, *Pat. lat.* t. XXVIII, col. 1295, vers. fin., ubi dicit [2]: « Denique et Apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore; sed dixisse: *Sive in corpore* etc. » Hunc autem intellectum Augustinus reprobat XII *Super Genes. ad litteram*, cap. III, in princ. Constat enim ex verbis Apostoli, quod ipse scivit se esse raptum usque in tertium cœlum. Constat ergo illud cœlum in quod raptus est, esse vere cœlum, non aliquam cœli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in cœlum, idest ad videndum imaginariam similitudinem cœli; eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, idest in similitudinem corporis hujus; et sic non fuisset necessarium discernere quid sciret et nesciret: quia utrumque æqualiter sciret; scilicet et se esse in cœlo, et se raptum esse in corpore, idest in similitudine, ut accidit in somniis. Scivit ergo pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat cœlum; ergo scivit an esset corpus vel res incor-

[1] B: « an extra corpus. »

[2] Non Hieronymus ipse, sed « quidam de præceptoribus Judæorum. »

(*a*) Cfr. notulam ad quæst. II *De veritate*, art. II, in corp.

porea. Si enim erat corpus, in illud rapiebatur corporaliter; si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non poterat.

Restat ergo quod Apostolus non dubitavit an raptus ille esset corporalis vel spiritualis tantum; sed scivit solo intellectu se in illud cœlum esse raptum ; dubitavit autem an in ipso raptu anima ejus esset in corpore, an non : et hoc quidam alii concedunt ; sed dicunt quod quamvis in illo raptu Apostolus hoc nesciverit, scivit tamen illud postea, conjiciens ex ipsa visione quam prius habuerat. In illo enim raptu tota mens ejus in divina conferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis Apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit et quid nesciverit, ita distinguit præsens a præterito : quasi præteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim ; sed quasi præsens confitetur se scire aliquid, et aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit, quando raptus fuit.

Et ideo alii dicunt quod nec in raptu scivit, nec post, an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, et non simpliciter. Dicunt enim quod scivit, et tunc et postea, quod anima uniebatur corpori ut forma ; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur ut ejus anima aliquid a sensibus acciperet : vel secundum alios, utrum vires nutritivæ essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis Apostoli, qui dicebat se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus, simpliciter : et præterea hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino a corpore separata non erat.

Et ideo dicendum quod simpliciter nescivit an anima esset corpori conjuncta vel non : et hoc est quod Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. v, a med., post longam inquisitionem concludit, dicens : « Restat ergo fortasse ut hoc ipsum eum intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exiret, ut mortuum corpus jaceret, donec peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino revivisceret. »

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. III, a med., « utrum in corpore, an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde, illo dubitante, quis vestrum certus esse audeat? » Unde Augustinus hoc indeterminatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis, in corp. art., patet, probabilius est quod unita remanserit.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, idest utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantum.

Ad tertium dicendum quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et præcipue anima, quæ est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit ; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat : *Scio hominem in Christo ;* non autem dicit *hominem raptum usque ad tertium cœlum.*

Ad quartum dicendum quod dato quod fuerit in illo statu anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum ; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus ; et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

Ad quintum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. II, circa fin. : « Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cœlum et paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ in Angelis est, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum

corruptibile hoc induet incorruptionem. Et sic patet quod, licet ejus visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

Ad sextum dicendum quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter; sed ut testis esset beatitudinis Sanctorum, et divinorum mysteriorum, quæ ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter quæ cognoscenda rapiebatur, non au'em omnia, sicut erit in beatis, præcipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus præmissis verbis subjungit, « omnia erunt evidentia, sine ulla falsitate et sine ulla ignorantia. »

QUÆSTIO XIV [1].

DE FIDE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Quidnam sit credere. II-II, — quæst. II, art. I.

Quæstio est de fide : et primo quæritur quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. *De prædestinatione Sanctorum*, cap. II, parum ante med., et habetur in *Glossa* II, Cor. III, super illud : *Non quod sufficientes simus cogitare etc.*, quod « credere est cum assensione cogitare. » Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in lib. *De videndo Deum*, epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III. Sed sciens, inquantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assensione cogitare.

2. Præterea, cogitatio quamdam inquisitionem importat : dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discurrere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione : quia, ut dicit Damascenus, lib. IV, cap. II, « fides est non inquisitus consensus. » Ergo male dicitur quod « credere sit cum assensione cogitare [2]. »

3. Præterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere : dicimur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, XIV *De Trin.*, cap. VII. Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, cap. VII *De divinis nom.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 874. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio ; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

6. Præterea, fides, ut dicitur communiter, primæ veritati propter se ipsam assentit. Sed qui assentit alicui conferendo, non assentit ei propter se ipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Præterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

8. Præterea, virtus spiritualis est efficacior corporali. Ergo et lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione et collatione ; et sic credere sine cogitare est.

9. Præterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

[1] (In duodecim articulos divisa.)

Codd. non habent : Primo quæritur, quid sit credere; 2° quid sit fides; 3° utrum fides sit virtus; 4° in quo sit fides sicut in subjecto; 5° utrum forma fidei sit caritas; 6° utrum fides informis sit virtus; 7° utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; 8° utrum proprium objectum fidei sit veritas prima; 9° utrum fides possit esse de rebus scitis; 10° utrum homini sit necessarium habere fidem; 11° utrum necessarium sit explicite credere; 12° utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

[2] Sic A, B, C, D. — Edit omittunt : « cogitare. »

Respondeo dicendum quod Augustinus, lib. *De præd. Sanct.*, cap. II, sufficienter describit credere; cum per hujusmodi definitionem ejus esse demonstretur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus : quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. *De anima* III, com. XXI et XXII, duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates : ut, quid est homo, vel quid est animal; in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando; et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quæ est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda : credimus enim vera, et discredimus falsa. Uude etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III *De anima*, com. XXI. Intellectus autem possibilis, cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum, est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhæreat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III *De anima*, com, XXVI, et a voluntate, [1] quæ movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus, lib. *De similitudinibus* (*a*), cap. II, *Pat. lat.* t. CLIX, col. 605. Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in aliis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio; qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita : et hæc est dispositio opinantis [2], qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate : immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit, I *Posterior.*, text. VI, ante med.; et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad hujusmodi propositiones : mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utopte quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile : et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, præmium æternæ vitæ : et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit, tract. XXVI *In Joann.*, super illud : *Nemo potest venire*, quod « cetera potest homo nolens, credere non nisi volens. »

Patet ergo ex dictis quod in illa operatione intellectus qua format simplices

[1] « Mox ad imperium ejus (voluntatis) omnes aperiuntur animæ et corporis sensus. »
[2] B : « opponentis. »

(*a*) Non est Anselmi, sed Eadmeri, monachi cantuariensis.

rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhæremus ei quasi vero; similiter dubitans non habet assensum, cum non inhæreat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna, lib. II *Metaph.*, cap. IV. et lib. VIII, cap. VI, est « conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis ; » assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, qui certissime alteri parti inhæret ; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum ; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdum terminatur per viam resolutionis ; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex æquo : sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis ; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quæ credit ; quamvis firmissime eis assentiat : quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum ; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis, II Corinth. x, 5 : *In captivitatem redigentes omnem intellectum.* Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, et a dubitatione, et ab opinione ; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cogitationem [1] et assensum quasi ex æquo, a scientia.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod fides dicitur non inquisitus assensus, inquantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quæ credit.

Ad tertium dicendum quod voluntas respicit aliquam præcedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus ; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhærentiam ei cui assentitur ; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire ; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid præcedens.

Ad quartum dicendum quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus ; inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur ; et sic nomina actuum quandoque sumuntur propria quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem ; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu : sic autem credere dicitur dormiens inquantum habitum fidei habet.

Ad quintum dicendum quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis : perfectionis quidem est ipsa firmitas, quæ pertinet ad assensum ; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis [2] in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire ; sed inquantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus ; et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

Ad sextum dicendum quod ratio illa probat vel concludit quod cognitio non est causa assensus fidei ; non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad septimum dicendum quod certitudo duo potest importare : scilicet firmitatem adhæsionis ; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia

[1] Al. : « cognitionem. »

[2] Al. : « cognitionis. »

prima veritas, quæ causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiæ ; importat enim evidentiam ejus cui assentitur ; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus : et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

Ad octavum dicendum quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis : quod erit in patria, ubi ea quæ nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

Ad nonum dicendum quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii, cap. VIII *De divin. nomin.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III *De anima*, com. LVIII : nec est nisi in homine, loco cujus in aliis brutis est æstimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quæ est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur [1].

ARTICULUS II.

Quidnam sit fides. — II-II, quæst. IV, art. III.

Secundo quæritur quid sit fides. Et dicit Apostolus, Heb. XI, 1, quod *est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium ;* et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis etc. Ergo fides non est substantia.

2. Præterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio ejus : unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus ; non autem potentia, quæ est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit ; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quæ ipsam essentiam animæ perficit.

3. Sed dicendum quod fides dicitur substantia inquantum est prima inter alias virtutes. Sed contra: virtutes considerantur tripliciter : scilicet quantum ad habitus, quantum ad objecta, et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior : non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata ; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit ; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur : similiter nec quantum ad objecta fides prior esse videtur aliis ; non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium ejus objectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem : similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior ; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Præterea, res sperandæ magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo hæc definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Præterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in *Glossa* interlin. super illud : *Abraham genuit Isaac*, Matth. I, cum fides in ejus definitione ponatur ; spes autem ponatur in definitione rei sperandæ ; si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus : quod est inconveniens ; quia sic erit aliquid prius et notius se ipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis ; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Præterea, diversorum habituum diversa sunt objecta. Sed virtutes theologicæ idem habent pro fine et objecto. Ergo in virtutibus theologicis oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut objectum.

7. Præterea, fides magis perficitur per

[1] B : « denominatur. »

caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni objectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam objectum spei, quod est res speranda.

8. Præterea, fides præcise respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet « carnis resurrectionem, et vitam æternam. » Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Præterea, argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quæ sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Præterea, in anima est duplex motus; scilicet ad animam, et ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus qui est ad animam et ab anima. Sed cogitatio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Præterea, unus habitus non potest diversarum esse potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversæ potentiæ. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

12. Præterea, unius habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium;* videtur quod non convenienter describatur.

13. Præterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subjungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

14. Præterea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adjects, cum dicitur *argumentum non apparentium.*

15. Præterea, fides cognitio quædam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensitiva quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit *non apparentium.*

Respondeo dicendum quod, secundum quosdam, Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod hæc fidei notificatio sit completissima ejus definitio : non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita; sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quæ exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Hujus autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum objectum, quod est bonum appetibile, et finis, requiritur ad finem duplex principium : unum principium, quod est bonum movens voluntatem; et secundum, id cui intellectus assentit voluntate faciente [1]. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hæc est felicitas de qua philosophi locuti sunt : vel contemplativa, quæ consistit in actu sapientiæ; vel activa, quæ consistit primo in actu prudentiæ, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur : I Corinth. II, 9 : *Oculus non vi-*

[1] B : « faciendi. »

dit quæ præparavit deus iis qui diligunt illum[1]; et hoc est vita æterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ per fidem tenet ; unde Joan. iv, 40, dicitur : *Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam.* Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis ; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso : quia nihil appetit nisi inquantum habet [2] aliquam illius similitudinem. Et inde est quod[3] in ipsa natura humana est quædam inchoatio ipsius boni quod est naturæ proportionatum : præexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quæ sunt semina quædam sapientiæ ; et principia quædam juris naturalis, quæ sunt semina quædam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitæ æternæ, quædam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan. xvii, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum.* Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri ; et hæc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturaliter cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quæ habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius substantia, ut fundamentum domus, et carina navis ; unde et Philosophus dicit in II *Metaph.*, quod si ens esset unum totum, prima pars ejus esset substantia ; et sic fides, inquantum est in nobis inchoatio quædam vitæ æternæ, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum : et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono prædicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum cui assentiatur ; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere ; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur ; unde secundum aliam litteram dicitur « convictio, » quia convincit intellectum modo prædicto ; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium* ; actum in hoc quod dicit *argumentum* ; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum.* Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur ; et subjectum, scilicet mens ; nec plura requiruntur ad alicujus virtutis definitionem ; unde facile est secundum dicta, argum. i, definitionem [4] artificialiter formare ; ut dicamus quod « fides est habitus mentis, qua inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. »

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis : per hoc enim [5] quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu ; per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, idest non determinatur ad aliquid unum ; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum ; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicujus hominis ; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res sperandas ; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est in hac quod quicumque voluerit definire, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem ejus. Quod enim dicit Damascenus, lib. IV *De fid. orth.*, cap. x, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1127 : « Fides est eorum quæ sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quæ non videntur ; » expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit ; sed quod Damascenus

[1] In cod. B legitur tantum : « *Oculus non vidit*, etc. » Unde ex lapsu memoriæ cujusdam librarii textus Isaiæ hic allegatus est, loco textus Pauli quem expresse S. Doctor invocat.

[2] Sic A, B. — Edit. : « appetit. »

[3] B : « quantum ipsa natura. »

[4] Al. : « secundum dictam definitionem. »

[5] Al. : « autem. »

ulterius addit : « Indistabilis et injudicabilis spes eorum quæ nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis ; » est quædam explicatio ejus quod dixerat « sperandarum substantia rerum ; » res enim sperandæ principaliter sunt præmia nobis divinitus promissa: et secundario quæcumque alia a Deo petimus ad hæc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes ; quæ nec potest deficere, et propter hoc dicitur « indistabilis ; » nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur « injudicabilis. » Quod vero Augustinus dicit, tract. IV *In Joan.* a med. illius, et lib. II *Qq. evang.*, quæst. XXXIX in princ., quod « Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur ; » et quod iterum Damascenus, lib. IV *Orthod. fidei*, cap. XI : « Fides est non inquisitus consensus ; » et quod dicit Hugo de S. Victore lib. I *De sacramentis*, part. X, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 330 : « Fides [1] est certitudo quædam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam ; » idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium.* Dicitur enim « infra scientiam, » quia habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhæsionem. « Supra opinionem » tamen dicitur, propter firmitatem assensus ; et sic « infra scientiam » dicitur, inquantum est *non apparentium* ; « supra opinionem, » inquantum est *argumentum.* De aliis autem patet per prædicta. Quod autem dicit Dionysius cap. VIII *De divin. nomin.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871 : « Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem, » idem est ei quod dicitur ab Apostolo : *substantia rerum sperandarum.* Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in lib. *Confessionum.*

Ad primum dicendum quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed per quamdam similitudinem substantiæ ; inquantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum dicendum quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quæ sunt intus, sed ad ea quæ sunt extra. Quamvis autem essentia animæ in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quæ insunt ; non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo ; et similiter nec in gratia, sed in virtute ; et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

Ad tertium dicendum quod fides præcedit alias virtutes et ex parte objecti, et ex parte potentiæ, et ex parte habitus. Ex parte quidem objecti, non propter [2] hoc quod ipsa magis tendat in suum objectum quam aliæ virtutes in suum objectum ; sed quia suum objectum naturaliter primo movet objectum caritatis et aliarum virtutum : quod patet, quia bonum nunquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in III *De anima*, com. XLIX et seq. : sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus ; et inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis ; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata ; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva ; quod patet ex hoc quod proprium objectum fidei est verum, non autem bonum ; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra, art. IV et IX, dicetur.

Ad quartum dicendum quod patet jam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem ; nec etiam caritas est argumentum ; unde hæc descriptio nullo modo ei competit.

Ad quintum dicendum quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem, excedit rationem, ideo est innominatum ; et ideo per quamdam circumlocutionem loco ejus posuit rem sperandam ; quod frequenter in definitionibus accidit.

Ad sextum dicendum quod quælibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius ; non tamen quælibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est ; sed sola voluntas. Et

[1] « Si quis plenam ac generalem diffinitionem fidei signare voluerit, dicere potest Fidem esse certitudinem quamdam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam. » In *Summa sentent.* Tract. I, cap. I. *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 43), idem dicit : « Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem, etc. »

[2] Al. : « oportet. »

inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis ; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

Ad septimum dicendum quod res diligenda potest esse præsens et absens ; sed res speranda non est nisi absens. Rom. VIII, 24 : *Quod enim videt quis, quid sperat.* Unde cum fides sit de absentibus, ejus finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octavum dicendum quod articulus est quasi materia fidei ; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis ; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones ; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod librorum prooemia argumenta vocantur, in quibus est quædam prælibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur, et principium manifestationis, et lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, inquantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum ; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, inquantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse ; vel inquantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum ; vel inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I Corinth. XVI. Tertio vero, inquantum fides est quædam prælibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quæ sunt fidei.

Ad decimum dicendum quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est ejus perfectio quantum ad formam vel speciem ; quod patet ex objecto, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad finem perficitur in affectione ; quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, inquantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subjecto.

Unde patet responsio ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparationem ad objectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium.*

Ad decimumtertium dicendum quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis ; unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens ; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum ; et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio ejus ad bonum affectus quam ad proprium objectum.

Ad decimumquartum dicendum quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, in corp. artic. ; unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum quod cognitio duo potest importare, scilicet visionem et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur ; unde Gregorius dicit, *Hom.* XXVI *in Evangel.* a med., *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1202, quod « Visa [1] non habent fidem, sed cognitionem ; » dicuntur autem videri, secundum Augustinum in lib. *De videndo Deum*, epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III, quæ præsto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem præsto esse dicuntur quæ ejus capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cujus potest dici scientia et visio, secundum

[1] « Quæ apparent jam fidem non habent, sed agnitionem. »

illud I Cor. xiii, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. *De videndo Deum*, ut sup. : « Si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur. »

ARTICULUS III.

Utrum fides sit virtus. — II-II, quæst. iv, art. v.

Tertio quæritur utrum fides sit virtus; et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV *Top.*, cap. v circa princ. Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum quod, sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. — Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpæ habere; alias pœna, inquantum hujusmodi, rationem culpæ haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiæ oritur; ergo eadem ratione nec fides per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Præterea, virtus dicitur per comparationem ad bonum; virtus enim est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II *Ethic.*, cap. vi, in princ. Sed fidei objectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum quod verum quod est objectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. — Sed contra : distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem objectorum formalem, non autem materialem : alias visus et auditus essent eædem potentiæ, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quamvis sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia causa est ratio veri et alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni; et sic fides a virtute distinguitur.

5. Præterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X *Metaph.*, comment. xxii et xxiii. Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de Sancto Victore, in lib. I *De sacrament.*, part. x, cap. ii, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 330, quod : « Fides [1] est certitudo quædam animi supra opinionem et infra scientiam constituta. » Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Præterea, præsentia objecti non tollit habitum virtutis. Sed objectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7 [2]. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I *Cœli et mundi*, com. cxvi. Sed fides non est ultimum potentiæ humanæ; quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Præterea, secundum Augustinum, in lib. *De bono conjugali*, cap. xxi, per virtutes expediuntur potentiæ ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit : quia per eam captivatur, ut dicitur II Corinth. x. Ergo fides non est virtus.

9. Præterea, a Philosopho, *Ethic.* lib. VI, cap. iii, iv, v, vi, vii, virtus dividitur per intellectualem et moralem; et est divisio per immediata; quia intellectualis est quæ est in rationali per essentiam, moralis autem quæ est in rationali [3] per participationem : nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic ejus materia essent actiones et passiones; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in VI *Ethic.*; non enim est sapientia nec intellectus, nec scientia, nec ars, nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Præterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur : scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

[1] Cfr. Notulam ad idem in corp. artic. præced.
[2] Hic ordo argumentorum in B intervertitur.
[3] Al. : « in irrationali. »

11. Præterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra : virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei ; disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. Ergo fides est virtus.

Præterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est hujusmodi, *fides* enim *per dilectionem operatur* ; Gal. v, 6 : ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I Pet. v. Ergo ipsa est virtus,

Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur ; scilicet fides, spes, caritas ; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cujus evidentiam notandum quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activæ potentiæ. Activa autem potentia duplex est : quædam quidem cujus actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum ; quædam vero est cujus actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in IX *Metaph.*, com. XVI. In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentiarum, ut ibidem Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto : ideo complementum potentiæ accipitur ibi penes id quod fit : unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I *Cæli et mundi*, com. CXVII ; et similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiæ actus consistit in agente, non in aliquo actu ; ideo complementum illius potentiæ accipitur secundum modum agendi ; ut scilicet debite et convenienter operetur, ex quo habet ejus actus ut bonus dicatur : et inde est quod in hujusmodi potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis ; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cujus principium virtus dicitur, dicitur absolute inquantum est conveniens potentiæ ut perficiens ipsam ; unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem ; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et hujusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiæ, scilicet considerare verum ; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliæ virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturæ facultatem excedens, scilicet vitam æternam, ut prædictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem : asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ab bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitæ æternæ ; et omnem talem actum dicit actum virvirtutis ; et quicumque habitus elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus : quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat ; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, idest ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis : sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle : sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cujuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus præfatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis ; unde, secuncundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium ; et fides quæ est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

Ad primum ergo dicendum quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quæ communius virtus dicitur.

Ad secundum dicendum quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute ; sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

Ad tertium dicendum quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquod objectum alicujus actus ; sed illud bonum est ipse ac-

tus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primæ veritati propter se ipsam, est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quæ ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quæ quantum ad id quod voluntatis est, prout modo prædicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem: quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

Ad sextum dicendum quod veritas prima non est objectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens: quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium objectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima præsto erit, amittet rationem objecti.

Ad septimum dicendum quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiæ, quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium: non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una altiorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

Ad octavum dicendum quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subjectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhærenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, inquantum sub tali voluntate ipsum captivat.

Ad nonum dicendum quod fides neque est virtus intellectualis neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicæ, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autem a theologis quædam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanæ vitæ quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem theologi considerant.

Ad decimum dicendum quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei: sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentiale autem temperantiæ.

Ad undecimum dicendum quod prophetia [1] non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur I Petri I; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

ARTICULUS IV.

In quonam sit fides tamquam in subjecto.
II-II, quæst. IV, art. I.

Quarto quæritur in quo sit fides sicut in subjecto; et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV. Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Præterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Physic.*, com. XVII et XVIII. Sed cum fides habeat aliquid imperfectionis, et aliquid perfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex parte voluntatis, ut scilicet invisibilibus firmiter adhæreat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

[1] B: « dicendum quod prophetia non potest dici virtus, sicut fides; » intermediis omissis.

3. Præterea, Augustinus dicit *Ad Consentium*, quod parvulus etsi fidem non habeat quæ consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Præterea, in lib. *De prædestinatione Sanctorum*, cap. v, dicit Augustinus quod ad fidem quæ in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli, I Corinth. IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti ?* et sic idem quod prius.

5. Præterea, ejusdem videtur esse dispositio et perfectio. Sed fides disponit ad gloriam, quæ est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

6. Præterea, meritum in voluntate consistit ; quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis ; et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum quod est simul in affectiva et cognitiva. — Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentiarum. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva et affectiva, quæ sunt duæ potentiæ.

Sed contra : habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in objecto : alias non posset esse unus actus potentiæ et habitus. Sed fides non convenit in objecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia objectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Præterea [1], Augustinus dicit, in epist. *Ad Consentium*, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Præterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II *Ethic.* Ergo, eadem ratione, omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva ; quod patet esse falsum.

Præterea, per gratiam quæ est in virtutibus, reformatur imago, quæ in tribus consistit potentiis : scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quæ primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

Præterea, sicut se habet vis affectiva ad approbabile et reprobabile, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem multipliciter aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva : quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex æquo : unius enim habitus oportet esse unum actum ; nec potest esse unus actus ex æquo duarum potentiarum. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum, lib. *De prædest. Sanct.* Cogitatio autem est actus cognoscitivæ ; fides etiam quodammodo scientia et visio dicitur, ut supra dictum est ; quæ omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt quod fides est in intellectu, sed practico : quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinat affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat ; quæ tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem: credimus enim quia[2] volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit : nam *fides per dilectionem operatur :* Galat. v, 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus : unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio : quod est contra Philosophum in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quælibet relatio ad opus facit intellectum esse

[1] B non habet argumentum istud.

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « Quod volumus. »

practicum : quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi ; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causæ operis. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum creatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi : unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis ; sicut et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationem. Cum enim ad bonitatem alicujus potentiæ requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiæ superiori, sequendo ejus imperium ; non solum exigitur quod potentia superior [1] tantum sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed etiam [2] inferior, ad hoc quod prompte obediat ; unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiæ virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur ; et sic non facit opus virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem ; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per [3] habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur ; et secundum hoc habitus temperantiæ dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo ; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquimur de virtutibus quantum ad formam earum, quæ est caritas.

Ad secundum dicendum quod in hoc quædam perfectio est cognoscitivæ, quod voluntati obtemperet Deo inhærenti.

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, inquantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus ; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo alio membro; et similiter in viribus animæ ; quia ex bona dispositione phantasiæ sequitur perfectio cognitionis in intellecu.

Ad sextum dicendum quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat ; unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, art. præced., patet.

Ad septimum dicendum quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex æquo ; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam ; et sic est de fide.

ARTICULUS V.

Utrum fidei forma sit caritas. — II-II, quæst. IV, art. III.

Quinto quæritur utrum fidei forma sit caritas; et videtur quod non. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo etc.

2 Sed dicendum quod secundum se consideratæ ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei. — Sed contra : inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens et finis ; duæ vero intrinsecæ, scilicet forma et materia. Possunt autem duo diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. — Sed contra : exemplatum speciem ab exemplari recipit ; unde Hila-

[1] Sic B, C. — Edit. omitt. : « tantum. »
[2] Sic B, D. — Edit. omitt. : « etiam »
[3] B : « sit pro habitu perfecto. »

rius dicit, lib. *De Synodis*, § XIII, *Pat. lat.* t. X, col. 490, quod « Imago[1] est rei ad quam imaginatur, species indifferens. » Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Præterea, omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate ejus; nec iterum accidentalis, quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subjectum accidente; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quæ succedit fidei, tentione, quæ succedit spei, fruitione, quæ respondet caritati; unde principaliter præmium consistit in visione; unde dicit Augustinus, I *De Trinit.*, cap. VIII, a med., et cap. XIII, quod visio est tota merces. Ergo et meritum et præmium debet attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est ejus forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Præterea, Matth. I, super illud : *Abraham genuit Isaac*, dicit *Glossa* interlin. : « Fides spem, et spes caritatem ; » quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cujus est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Præterea habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa, scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus : et ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Præterea, secundum[2] hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat; si ergo caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Præterea, I Corinth. XIII, 13, dicit Apostolus : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc;* ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicetur infra. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Præterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis; et ita, sicut caritas, quæ est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quæ est in ratione; unum ergo non debet dici forma alterius.

12. Præterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc XI, 14 : *Justus autem meus ex fide vivit*[3]. Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

13. Præterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

Sed contra : illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Præterea, Ambrosius dicit, ut refertur III *Sentent.*, dist. XXIII, colligitur ex lib. VII *In Luc.*, quod caritas est major omnium virtutum, quæ omnes informat.

Præterea secundum hoc aliqua virtus dicitur esse formata[4] quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Præterea, illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma ejus. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal. V, 6. Ergo caritas est forma fidei.

[1] « Cum imago omnis ejus ad quem coimaginetur species indifferens sit. »
[2] Sic B. — Edit. : « si secundum. »
[3] Ita Hebr. X, 38. Habacuc vero loc. cit. : *Justus autem in fide sua vivet.*
[4] Sic A, B, C, D. — Edit. : « forma. »

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dixerunt quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest; sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex æquo omnes potentiæ ab essentia fluunt; cum quædam potentiæ sint naturaliter aliis priores, et alias moveant, Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Unde quasi communiter dicitur quod caritas, quasi præcipua virturum, sit aliarum virtutum forma, non solum inquantum vel est [1] idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas: et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivæ potentiæ est vis animæ sicut agens primum; calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in II *De anima*; quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem, est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium vel siccitas, vel aliquid hujusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animæ. Similiter cum ratio inferioribus potentiis imperet [2] utpote concupiscibili et irascibili; in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quædam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma ejus; et sic est in aliis virtutibus moralibus; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. ult.

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur, et eadem ratione omnes aliæ virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra, artic. III hujus quæst., dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animæ, prout sunt [3] a voluntate motæ.

Ad primum ergo dicendum quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiæ; sic enim contra fidem dividi non posset; sed inquantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in IV *Phys.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceteræ virtutes, participative.

Ad quartum dicendum quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis ejus; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit; non enim fides exemplatur a caritate secundum illud quod est fides : sic enim fides caritatem præcedit non ex parte ejus quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, et sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi præsentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum; et hoc quomodo sit fidei

[1] B : « est idem cum gratia, ut habet gratiam, etc. »

[2] B : « utpote possibili et concupiscibili. » — C omittit : « et irascibili. »

[3] Al. : « et prout sunt etc. »

accidentale, vel substantiæ, infra dicetur.

Ad quintum dicendum quod voluntas et intellectus diversimode se præcedunt ad invicem. Intellectus enim præcedit voluntatem in via receptionis : ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in III *De anima*. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior : quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cujus objectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consummatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad sextum dicendum quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad septimum dicendum quod actus fidei qui caritatem præcedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans ; fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate, quantum ad aliquid posterior, ut dictum est in sol. ad I arg.

Ad octavum dicendum quod objectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad nonum dicendum quod quando superior vis perfecta est, ex ejus perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, ejus perfectio aliquo modo redundat in intellectum : et sic caritas non solum actum fidei sed ipsam fidem informat.

Ad decimum dicendum quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quædam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetis et quibusdam aliis gratiis gratis datis, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis in quantum sunt virtutes quædam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio vel causa ; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum ; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad undecimum dicendum quod ratio potest dupliciter considerari : uno modo secundum se; alio modo secundum quod regit vires inferiores. Inquantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam : et inde est quod omnes aliæ virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde ejus non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, inquantum ipsa prudentia propter finem, qui est caritatis objectum, circa ea quæ sunt ad finem, ratiocinatur.

Ad duodecimum dicendum quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter : vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui ; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animæ vegetabili, ut patet in I *De anima*, II, com. XIV, et XLIV, quia in actibus ejus primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in ejus actu primo apparet, quamvis ejus complementum sit a caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad decimumtertium dicendum quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem ; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate : quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

ARTICULUS VI.

Utrum fides informis sit virtus. — II-II, qu. IV, art. IV et V.

Sexto quæritur utrum fides informis sit virtus ; et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essentiale, cum sine

eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale, non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate non collocatur in genere virtutis; ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Præterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quæ opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum quod infidelitas opponitur soli fidei formatæ. — Sed contra: habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Præterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicujus potentiæ perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

5. Præterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis. Sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quæ est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Præterea, Augustinus dicit quod ceteræ virtutes, præter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo fides informis quæ est sine gratia, est virtus.

Sed contra: omnes virtutes sunt connexæ, ut qui habet unam, omnes habeat, sicut dicit Augustinus, VI *De Trin*, cap. IV. Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla[1] virtus est in dæmonibus. Fides informis est in dæmonibus; nam *dæmones credunt*; Jacob. II, 19. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat: non erit in eo perfecta conclusionum cognitio[2], unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque pronitas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII *Ethic.*, VI, cap. XII et XIII. Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. IV hujus quæst., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem: sicut finis debitus comestioni, vel quælibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essentiale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad secundum dicendum quod vitium non solum opponitur virtuti perfectæ, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

Tertium concedimus.

Ad quartum dicendum quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum quod Philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

Ad sextum dicendum quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt

[1] B: « nulla fides est in dæmonibus. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit.: « notitia. »

virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII.

Utrum idem sit habitus fidei informis et formatæ. — II-II, quæst. IV, art. VI.

Septimo quæritur utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque [1].

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus [2].

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob. II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6 [3]. Præterea, qnæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et species et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fidei informis et formatæ sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8 [4]. Præterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac. II, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est;* Glossa, « quibus reviviscit. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.

Præterea, res non diversificantur penes ea quæ sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt quod habitus qui fuit informis, nunquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatæ expellitur habitus [5] fidei informis; cum non opponatur ei nisi[6] ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis, et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et præterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur: quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponeretur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Et ideo [7] alii dicunt quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus; et præterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatæ, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici quod uterque actus et habitus simul sit: quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus [8], quod non convenit [9].

[1] B : « utriusque. »
[2] B : « ut fiat alteratus. »
[3] B ex argumentis 5 et 6 unicum conficit argumentum.
[4] A, B, non habent argumentum istud. Scriptum est in D ad oram codicis.
[5] B : « actus fidei. »
[6] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « nisi. »
[7] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « et ideo. »
[8] B : « duobus habitibus. »
[9] Sic A, B, C, D. — Edit. : « contingit. »

Et ideo dicendum cum aliis quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas: scilicet ex objectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem objectorum diversificat potentias et habitus essentialiter; sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentiæ vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum: quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, vel minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in objecto, sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primæ veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus; sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus; ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primum ergo dicendum quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens: quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum invenit: sicut ex doctrina alicujus docentis docetur inscius; sed scius non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

Ad secundum dicendum quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

Ad tertium dicendum quod quamvis accidens non possit alterari; subjectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit major vel minor, subjecto secundum albedinem alterato.

Ad quartum dicendum quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

Ad quintum dicendum quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

Ad sextum dicendum quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

Ad septimum dicendum quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias ejusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; et sic, quantum ad hujusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim movetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium objectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

Ad octavum dicendum quod fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

ARTICULUS VIII.

Utrum proprium objectum fidei sit veritas prima. — II-II, quæst. I, art. I.

Octavo quæritur utrum objectum fidei proprium sit veritas prima; et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quæ ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est objectum fidei.

2. Sed dicendum quod ea quæ ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. — Sed contra: consideratio alicujus scientiæ ad omnia illa per se extenditur ad quæ extenditur efficacia proprii medii a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo quælibet ve-

ritas est per se materia et objectum [1] fidei.

3. Præterea, actus penes objecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per essentiam, sunt actus diversi. Cum ergo objectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit objectum actus fidei.

4. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit II *De anima*, com. VII, et seq. Ergo nec veritas [2] prima est objectum per se fidei.

5. Præterea, fides est complexorum; his enim solum tamquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo objectum fidei non est veritas prima.

6. Præterea, si per se objectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum objectum fidei veritas prima.

7. Præterea, sicut visibile est objectum visus, ita credibile est objectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se objectum fidei.

8. Præterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed Creator et creatura ita dicuntur. Ergo cujuscumque habitus cognoscitivi est objectum Creator, ejusdem erit objectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei objectum.

9. Præterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo et creaturis per veritatem primam, inquantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitionis objectum [3], sed magis medium.

10. Præterea, sicut caritas est virtus theologicalis, ita et fides. Sed caritas non solum pro objecto habet Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo præcepta caritatis dantur. Ergo et fides habebit pro objecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Præterea, Augustinus dicit quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viæ pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed imagines per quas intellectus noster videt, sunt res creatæ. Ergo fidei objectum est veritas creata.

12. Præterea, fides et media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de S. Victore, lib. I *De sacramentis*, part. X, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 330. Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest ejus objectum esse veritas prima, quæ simplex est.

13. Præterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiæ objectum non est veritas prima, sed res creatæ, quæ sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei objectum est veritas prima.

14. Præterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et Judæorum; et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

15. Præterea, fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei objectum.

16. Præterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter : scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut objectum fidei ut est testificans; sic enim est extra fidei essentiam; nec iterum ut id de quo est fides; quia sic de quocumque enuntiabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. VII *De divinis nominibus*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 874, quod « Fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem. » Sed talis non

[1] B : « actus fidei. »
[2] B ordinem argumentorum subvertit.
[3] Sic A, B. — Edit. omittunt : « sed magis ut medium.

est nisi veritas prima. Ergo [1] veritas prima est primum fidei objectum.

Præterea[2], virtus theologica idem habet pro fine et objecto. Sed fidei finis est veritas prima, cujus apertam visionem fides meretur. Ergo et objectum ejus est veritas prima.

Præterea, Dionysius [3] dicit quod articulus est perceptio divinæ veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei objectum.

Præterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se objectum est summum bonum; quia caritas diligit Deum, et proximum propter Deum. Ergo et objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum quod per se objectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille cujus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiæ. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cujus opinio non est virtus intellectualis, sed scientia, et intellectus, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. III VI, et VII. Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur, ex ipsa [4] rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhæret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati quæ in divina cognitione [5] consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per « simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, » ut dicit Dionysius, cap. VII *De divinis nomin.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 874. Veritas autem divinæ cognitionis hoc modo se habet : quod primo et principaliter est ipsius rei increatæ; creaturarum verum quodammodo consequenter; inquantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quæcumque sicut consequenter adjuncta.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quæ in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primæ adjungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi inquantum credimus eam divina virtute fieri.

Ad secundum dicendum quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis; Joan. XIV, 8 : *Ego testimonium perhibeo de me ipso.* Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

Ad tertium dicendum quod veritas prima est objectum visionis patriæ ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem re sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter differens objectum diversam speciem actus facit.

Ad quartum dicendum quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. Inquantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato : inquantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit, II *De anima*, comment. LXVII et seq.; et sic veritas prima est per se fidei objectum.

Ad quintum dicendum quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens; quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « Ergo veritas prima est primum fidei objectum. »

[2] A, B non habent hoc argumentum. Scriptum est in D ad oram codicis.

[3] Sic A, B, C, D. — Codd. : « Isidorus. »

[4] Al. : « quæ ponitur ex ipsa etc. »

[5] B : « communicatione. »

est visus objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in oculo. Veritas igitur divina, quæ simplex est in se ipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic, per hoc quod compositioni factæ tamquam veræ assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

Ad sextum dicendum quod resurrectio carnis, et alia hujusmodi, pertinent ad veritatem primam, inquantum divina virtute fiunt.

Ad septimum dicendum quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundario de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art., patet. Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei objectum de qua nunc loquimur.

Ad octavum dicendum quod Creator non est objectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se objectum sit creatura; non enim quia eadem est cognitio domini et servi, inquantum hujusmodi, propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

Ad nonum dicendum quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.

Ad decimum dicendum quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritas objectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

Ad undecimum dicendum quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit.

Ad decimumsecundum dicendum quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate.

Ad decimumtertium dicendum quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam; ad hoc enim omnes prophetiæ revelationes ordinantur, etiam illæ quæ de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiæ et fidei objectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea æternum.

Ad decimumquartum dicendum quod de passione non est fides nisi secundum quod conjungit veritati æternæ, prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinæ præscientiæ substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

Ad decimumquintum dicendum quod propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus, cum dicimus : Deus est passus, solummodo nominet subjectum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia : et sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro objecto.

Ad decimumsextum dicendum quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides : nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur : sicut etiam corpus mobile est subjectum naturalis Philosophiæ; nec tamen omnia enuntiabilia quæ de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum quæ ex principiis naturalis Philosophiæ manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IX.

Utrum fides possit esse de rebus scitis.
II-II, quæst. I, art. V.

Nono quæritur utrum fides possit esse de rebus scitis; et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de Sancto Victore, ad omnia quæ credere oportet, non deest ratio non solum probabilis, sed necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Præterea, lumen gratiæ divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturæ. Sed ea quæ nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a no-

bis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea quæ innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Præterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed de eis quæ procedunt ex suppositione dicti alicujus scientis contingit habere scientiam; ut patet in scientiis subalternatis, quæ principia sua præsupponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his quæ sunt fidei habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

4. Præterea, quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit : processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his quæ sunt fidei, aliquis credens, ex necessitate assentit : dicitur enim Jacob. II, 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt;* quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit : et sic relinquitur quod de necessitate his quæ sunt fidei consentiant. Ergo de his quæ sunt fidei potest esse scientia.

5. Præterea, ea quæ sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit, lib. I *Orth. fidei*, cap. I, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 790. Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

6. Præterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eamdem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum et dialecticum. Ergo potest de eodem esse scientia et fides.

7. Præterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc Beata Virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse scitum et creditum.

8. Præterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Præterea, Deum esse, quoddam credibile est. Non autem credimus hoc propter hoc quod sit Deo acceptum : quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, præcedit existimationem qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea quæ nescimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

Sed contra : objectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, idest de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium, cap. I *De divin. nomin.,* § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 587, non remote a princ. Ergo non potest de eodem esse fides et scientia.

Præterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat : « Fides [1] enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum, » ut inquit Gregorius, homil. XXVI *In Evang. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1197. Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

Præterea, I Cor. XIII, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta; cognitio autem scientiæ est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

Respondeo dicendum quod secundum Augustinum in lib. *De videndo Deum*, epist. CXLVII, olim CXII, cap. II et III, « creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus. » Quæ quidem doctrina evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur, magis latet; illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur : talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire, propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum : et hæc proprie credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu; (creduntur enim absentia, sed videntur præsentia, ut in eodem lib., ubi

[1] « Nec fides habet meritum. »

sup. Augustinus dicit) vel etiam res non apparens, idest res non visa : quia, ut dicitur Hebr. XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Quandocumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse præsens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quæcumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem [1] in prima principia, quæ se præsto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei præsentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum autem quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existentium; sicut Deum esse trinum [2] et unum et hujusmodi : et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui hæc sunt præsto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quæ de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum [3], et hujusmodi : et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

Ad primum ergo dicendum quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram præsentiam contingat latere, ut ibidem dicit Richardus : unde rationes credibilium sunt ignotæ nobis, sed Deo notæ et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

Ad secundum dicendum quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale , non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

Ad tertium dicendum quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi inquantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem : nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit habere scientiam , sed de conclusionibus, quæ ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei.

Ad quartum dicendum quod dæmones non voluntate assentiunt his quæ credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur, habere. Unde et credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et dæmonibus : nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus.

Ad quintum dicendum quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

Ad sextum dicendum quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem : quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit : et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scieniia.

Ad septimum dicendum quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat : qua autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire; sed credidit Angelo dicenti, Luc. I, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

Ad octavum dicendum quod Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum ad articulos : cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinæ essentiæ talis qualis ponitur a fidelibus, sci-

[1] Al. : « relationem. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « et unum. »
[3] B : « incorruptum. »

licet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis hujusmodi, quæ probari non possunt, articulum constituit.

Ad nonum dicendum quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo; quamvis hoc etiam non sit articulus fidei, sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit homini habere fidem. — II-II, quæst. II, art. III.

Decimo quæritur utrum sit necessarium homini habere fidem; et videtur quod non. Ut enim dicitur Deuter. XXXII, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione naturæ suæ provisa sunt illa quæ sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quæ sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam hujusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quæ sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cujusmodi est felicitas viæ, quæ ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo æterna. — Sed contra: homo ex natura conditionis suæ ad hoc factus est ut sit particeps æternæ beatitudinis : ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in II *Sententiarum*, dist. I. Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quæ ipsum finem consequi possit.

3. Præterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda : castitas enim infusa et acquisita eumdem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo : et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum non fuerit necessarium ad salutem.

4. Præterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; sicut patet de potentiis irrationabilibus, quæ sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiva et generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Præterea, perfectius est quod per se ipsum potest consequi finem quam quod non potest per se ipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum ; et sic non indiget fide.

6. Præterea, illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium ; unde dicitur Eccli. XIX, 4 : *Qui cito credit, levis corde est.* Ergo [1] credere non est necessarium ad salutem.

7. Præterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem Apostolum vel Prophetam ; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturæ. Ergo his quæ dictat ratio, magis debemus adhærere quam his quæ prædicantur per Apostolos vel Prophetas, de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his quæ ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum, vel virginem concepisse, et alia hujusmodi ; videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Præterea, illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium ; non enim eva-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « ergo credere non est necessarium ad salutem. »

cuaretur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendum.

9. Præterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius, *Homil.* XXVI, *in Evangel. Pat. lat* t. LXXVI, col. 1197. « Fides (*a*) non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. » Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Præterea, hæreticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod hæreticus aliqua vera credit quæ sunt supra facultatem rationis; sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem.

11. Præterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quæ sunt fidei, in nos per multa media devenerunt; a Deo enim dicta sunt Apostolis vel Prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios, et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa: non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

12. Præterea, illud non videtur necessarium ad vitam æternam consequendam quod meritum vitæ æternæ diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Præterea, potentiæ rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Sed contra est quod dicitur Heb. II, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Præterea, illud necessarium est ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est hujusmodi; Marc. ult., 16: *Qui non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

Præterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiæ est altior quam vita naturæ. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturaturali quæ est cognitio fidei.

Respondeo dicendum quod habere fidem de his quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicujus perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte; sed primo quidem imperfecte, postea perfecte, et sic deinde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quæ per successionem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis, et præcipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiæ ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientiam cadunt. Non autem in principio suæ doctrinæ statim ei qui instruitur tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed tradit ei quædam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur quod oportet addiscentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Hujus [1] autem perfectæ cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ manuducatur ad perveniendum

[1] Sic A, B, C, D. — Edit.: « perfectæ autem, » omisso: « hujus. »

(*a*) Cfr. notulam ad « sed contra » art. IX, hujus quæst.

in perfectam cognitionem. Quorum quædam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quæ [1] totaliter vim humanæ rationis excedunt, quia et [2] ista oportet credere quamdiu in statu viæ sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriæ. Quædam vero sunt ad quæ etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quæ de Deo demonstrative probari possunt; quæ tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quæ sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quæ præexiguntur ad istorum demonstrationem, quæ homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quæ inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitæ. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quæ necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

Ad primum dicendum quod homini in conditione suæ naturæ perfecte providetur, inquantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturæ, dantur principia sufficientia, quæ sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturæ excedit, dantur principia, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus, lib. I *De prædest. Sanct.*, cap. v non procul a fin.: « Posse habere fidem et caritatem, naturæ est hominum; habere autem, est gratiæ fidelium. »

Ad secundum dicendum quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturæ sufficiant ad finem illum consequendum; nisi fuerint adjuta donis superadditis ex divina liberalitate.

Ad tertium dicendum quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viæ indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum; et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quæ dictat [3] ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

Ad quartum dicendum quod ad ea quæ sunt fidei non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

Ad quintum dicendum quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura quæ sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari, sicut aliis animalibus; sed loco omnium quæ natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria hujus vitæ sibi parare potest, et disponere se ad recipienda auxilia divinitus futuræ vitæ.

Ad sextum dicendum quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum quod per Apos-

[1] B : « quia. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « et ista. »

[3] Edit. Rom. : « quam distat. » A, B, C : « quam dictat, » omisso : « quæ. »

tolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dictat ; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit ; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet ; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, quod diameter sit assimeter costæ ; quæ tamen sapienti rationabilia apparent.

Ad octavum dicendum quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa ; et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ ; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quæ ordinantur ad perfectionem finis cessent proveniente fine ; sicut motus veniente quiete, quæ est ejus finis.

Ad nonum dicendum quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est, in corp. et ad VII argum.

Ad decimum dicendum quod hæreticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat ; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis assentiat ; sicut et castitas refrænat a contrariis castitati. Quod autem hæreticus aliqua credat quæ supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso ; quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia æqualiter ; sed est ex quadam æstimatione humana ; sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

Ad undecimum dicendum quod omnia media per quæ fides ad nos venit, suspicione carent. Prophetis etiam et Apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc. ult., 20 : *Sermonem confirmante sequentibus signis*. Successoribus autem eorum non credimus nisi inquantum nobis annuntiant ea quæ illi in scriptis reliquerunt.

Ad duodecimum dicendum quod duplex est difficultas : quædam ex conditione ipsius operis ; et talis difficultas operatur ad meritum : alia est ex indispositione et tarditate voluntatis ; et talis potius diminuit meritum ; et hanc aufert habitus, et non primam.

Ad decimumtertium dicendum quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationales, quæ sunt ad opposita.

ARTICULUS XI.

Utrum sit necessarium aliquid explicite credere. — II-II, quæst. XI, art. V.

Undecimo quæritur utrum sit necessarium explicite credere ; et videtur quod non. Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel inter lupos ; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere ; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur ; quod est inconveniens ; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicite credere.

2. Præterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus. indigemus auditu interiori vel exteriori : *fides* enim est *ex auditu* , ut dicitur Rom. x, 17 ; et audire non est in potestate alicujus, nisi sit qui loquatur ; et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

3. Præterea, illa quæ sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quæ rationem excedunt ; qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda ; et sic non omnes tenentur, saltem rudes, ad explicite aliquid credendum.

4. Præterea , homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt. Sed Angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere, *Ad Ephes.*, IV, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 483, super illud : *Ut innotescat Principatibus etc.* Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de Redemptore.

5. Præterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, cap. IX *Cœl. hier.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 262. Ipsi [1] autem non po-

[1] « Considerare libet Melchisedech, Pontificem illum Deo charissimum, qui nequaquam inanium deorum , sed altissimi verique Dei sacerdos fuit : neque enim simpliciter Melchisedechum theologi

terant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere, cum ad eos Prophetæ non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

6. Præterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Joannes dubitavit, secundum Gregorium, *Homil.* VI *in Evang.* non procul a princ., *Pat. lat.* t. LXXVI, coll. 1095, 1096, cum quæsivit : *Tu es qui venturus es?* Matth. XI, 3. Cum igitur ipse fuerit de majoribus, quia nullus eo major, ut ibidem dicitur; videtur quod nec majores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de Redemptore.

1. Sed contra, videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

2. Præterea, uniusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

3. Præterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Præterea, sicut Deus est objectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicite credi de eo.

5. Præterea, hæreticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere teneretur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei explicite credenda, ergo et omnes tenerentur ad hoc.

7. Præterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter prælati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem in aliquo continetur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhæremus; implicite vero quando adhæremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur, sicut qui credit fidem Ecclesiæ veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesiæ continentur.

Sciendum est autem quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus, quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fideli, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit Hebr. XI, 6 : *Accedentem ad Deum*

non solum Dei amicum, sed et sacerdotem appellarunt; ut vel sic prudentioribus aperte indicarent, non modo ipsum ad verum Deum fuisse conversum, verum etiam aliis ad veram et solam supremamque Deitatem provehendis ducem extitisse. »

Notanda est in hoc passu Paraphrasis Pachymeræ : « ex gentibus, et in medio gentium, sacerdos Deo gratissimus est agnitus : non enim simplici modo ipsum Deo charum extitisse scripturæ tradunt, verum etiam sacerdotem vere exsistentis Dei; ita ut omnino intellectu præditis significent ipsum non solum Deo charum exstitisse, verum et alios quoque ad Dei amicitiam adduxisse, quod qui fieri potuisset, si universim et omnino et apud omnes gentes Dei notitia defecisset. »

oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viæ explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viæ explicite cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat : et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem [1]. Sed hæc perfectio non est omnium, unde et gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis præponantur ad erudiendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quæ sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur; sicut sunt prælati et habentes curam animarum. Sed tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis; unde dicit Gregorius, *Hom.* IV *in Ezech.*, a med., *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 980 : « Per [2] successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. » Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis, est in tempore gratiæ; unde in hoc tempore majores, omnia quæ sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis et Prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur post tempus legis et Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt de Redemptore; quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia; inquantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, necessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina providentia : tempore vero gratiæ omnes, majores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum, et resurrexisse; et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

Ad primum ergo dicendum quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur : hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. x.

Ad secundum dicendum quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficit nobis ab eo quod nobis est necessarium.

Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate : sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum secundum Dionysium, cap. IV *Cœl. hier.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182, et Augustinum, quod Angeli primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos etiam Prophetæ sint instructi; sed ab Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, inquantum, prædicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, jam præsens

[1] B : « expletionem. »

[2] « Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. »

videntes quod futurum ante prævide-rant.

Ad quintum dicendum quod gentiles non ponebantur ut instructores divinæ fidei; unde, quantumcumque essent sapientes sapientia sæculari, inter minores computandi sunt; et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide Prophetarum, vel in ipsa divina providentia. Probabile est tamen multis generationibus [1] mysterium redemptionis nostræ ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sybillinis vaticiniis.

Ad sextum dicendum quod Joannes Baptista, quamvis suo tempore inter majores fuerit computandus, quia præco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quæ post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiæ revelata explicite creduntur : non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod præcipue factum est in adventu Spiritus sancti. Quidam tamen hic dicunt, quod Joannes hæc quæsivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod non fuit quæstio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad primum autem in contrarium dicendum quod non est eadem ratio de omnibus quæ ad fidem pertinent (quædam enim sunt aliis obscuriora, et quædam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem : et ideo quosdam articulos præ aliis oportet explicite credere.

Ad secundum dicendum quod ille qui non credit explicite omnes articulos potest omnes errores vitare : quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum, quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide determinare.

Ad tertium dicendum quod mandata Decalogi sunt de his quæ naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere; nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

Ad quartum dicendum quod diligere non distinguitur per explicite et implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur; eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quæ in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animæ, quæ potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

Ad quintum dicendum quod aliquis simplex qui accusatur de hæresi, non examinatur de omnibus articulis quia teneatur omnes explicite credere; sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicujus articulorum.

Ad sextum dicendum quod non est propter differentiam ex habitu fidei explicite credere quæ [2] aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diversum : nam ille qui ponitur ut ductor fidei, debet explicite nosse ea quæ debet vel tenetur docere : et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quæ sunt fidei.

Ad septimum dicendum quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium; sed in fide Ecclesiæ, quæ non potest esse informis. Et præterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formatæ vel informis, sed propter convenientiam in credito.

ARTICULUS XII.

Utrum una sit fides modernorum et antiquorum. — II-II, quæst. I, art. VII.

Duodecimo quæritur utrum una sit fides modernorum et antiquorum; et videtur quod non. Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei, quasi in universali, implicite credentes; moderni autem in particulari credentes explicite. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Præterea, fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quæ nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

[1] Al. : « gentibus. » — A, C : « multis etiam gentibus. » — B : « multis etiam gentilibus. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. : « quod. »

3. Præterea, determinatum tempus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum : aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata : nos enim credimus de præterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

Sed contra, Ephes. IV, 5 : *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum : alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum quidam dixerunt idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat ; videmus enim compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt quod enuntiabilia sunt diversa quæ nos credimus et illi crediderunt ; sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sunt diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi ; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet : quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico : Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem ; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III *De anima*, com. XXII, et seq. ; ut sit sensus : Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est quod objectum fidei dupliciter potest considerari : vel secundum se, prout est extra animam ; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem : vel secundum quod est participatum in cognoscente [1]. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos et ad antiquos : et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra ; sic plurificatur per diversa enuntiabilia ; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

Ad primum ergo dicendum quod scire in universali et particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi ; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos vel illos : unum enim est tempus in quo Christus passus fuit ; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur præteritum vel futurum, respectu præcedentium vel sequentium.

QUÆSTIO XV [2].

DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE

—

ARTICULUS PRIMUS,

Utrum intellectus et ratio diversæ potentiæ sint. — I part., quæst. LXXIX, art. VIII.

Quæstio est de ratione superiori et inferiori ; et primo quæritur utrum intellectus et ratio sint diversæ potentiæ in homine ; et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima*, cap. XI, ante med. : « Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia ; et in summo est sapientia, quæ est ipse Deus. » Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo ratio et intellectus.

2. Præterea, homo, ut Gregorius dicit, *Hom.* XXIX *in Evang.* non multum a

[1] B : « in cognoscendo. »

[2] (In quinque articulos divisa.)

Codd. non habent : primo utrum intellectus et ratio sint diversæ potentiæ ; 2° utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ ; 3° utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum ; 4° utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale ; 5° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

princ. *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 121 [1], cum omni creatura convenit; ratione cujus dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quædam potentia animæ, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quæ est propria potentia hominis inquantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui supra hominem sunt, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quæ est propria humani generis [2], ut dicit Boetius in V *De consol.*, prosa III, ante med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 854.

3. Præterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis judicat; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut judicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quæ ratio confert, homo judicat, cum resolvendo ad principia devenitur, de quibus est intellectus; ratione cujus ars judicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

4. Præterea, comprehendere et judicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem judicat. Sed, sicut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XI, a med., « quidquid sensus percipit, imaginatio repræsentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio judicat, memoria servat, intelligentia comprehendit. » Ergo ratio et intelligentia sunt diversæ potentiæ.

5. Præterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex ad actum compositum; ita se habet quod est omnibus modis compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet aliquem actum compositum, sed simplicissimum. Ergo et ratio nostra, quæ composita est, inquantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex : est enim intelligentia indivisibilium, sicut dicitur in III *De anima*. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

6. Præterea, anima rationalis, secundum Commentatorem in III *De anima*, com. XXI, et Philosophum ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in IX *De Trinit.*, cap. III, in fin., se per se ipsam cognoscit. Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

7. Præterea, potentiæ diversificantur per actus, et actus per objecta. Sed objecta rationis et intellectus sunt maxime differentia : ut enim dicitur in lib. *De spiritu et anima,* cap. XI et XII, anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu increato. Ergo intellectus et ratio sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea, Boetius dicit in V *De consolat.*, prosa IV, a med., *Pat. lat.* t. LXIII, col. 849 : « Ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia [3] intuetur: sensus enim figuram in subjecta materia constitutam [4], imaginatio vero solam sine materia judicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam [5] quæ est in ipsis singularibus, universali consideratione perpendit; intelligentiæ vero celsior oculus existit : supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur. » Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam; ita intelligentia, quæ considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quæ considerat formam universalem in particularibus existentem.

9. Præterea, Boetius dicit in IV *De consolat.*, prosa VI, parum ante med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 817 : « Igitur uti est [6] ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad puncti medium circulus [7] : ita est fati series mobilis ad providentiæ divinæ [8] stabilem simplicitatem. » Sed constat quod providentia a fato, cir-

[1] « Omnis creaturæ nomine significatur homo. Omnis autem creaturæ aliquid habet homo. »

[2] « Ratio humani tantum generis est, sicuti intelligentia sola divini. »

[3] « Intelligentia contuetur... quæ singularibus inest... acie contuetur. »

[4] Al. : « in substantia materia constituta. »

[5] Al. : « speciem quoque ipsam. »

[6] Al. : « sic utique est. »

[7] Al. : « ad punctum medium circulus. »

[8] Boetius non habet : « divinæ. »

culus a centro, tempus ab æternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. Ergo et ratio ab intellectu.

10. Præterea, ut dicit Boetius in V *De consol.*, prosa V, ante med. *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 854, « ratio humani tantum generis est, sicut [1] intelligentia sola divini. » Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in una ratione potentiæ. Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius se ipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

12. Præterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc : quarum considerationum neutra animæ humanæ deest. Ergo oportet in humana anima duas esse potentias ; quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus ; alia entitas in alio, quod videtur esse rationis. [2] Et sic idem quod prius.

13. Præterea, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XI, par. a princ., « ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit ; » quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo et ratio est alia potentia ab intellectu [3].

14. Præterea, rationalis [4] contra irascibilem et concupiscibilem distinguitur. Sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo et ratio ; ergo idem quod prius.

15. Præterea, in III *De anima*, com. XLII, Philosophus dicit quod in rationali [5] est voluntas, quæ contra intellectum distinguitur ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicere videtur XV *De Trinit.*, in princ., ubi dicit : « Pervenimus ad imaginem Dei, quæ est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia ; et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quæ mens vocatur vel animus. » Ex quo videtur quod rationem vel intelligentiam accipiat pro eodem.

Præterea, in III *Super Genes. ad litteram*, capit. XX in princip., et habetur in *Glossa* Ephes. IV super illud : *Renovamini spiritu mentis vestræ* : « Intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei quo irrationalibus animalibus antecellit. » Id autem est vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. Ergo [6] videtur quod ratio et intellectus secundum hoc sunt diversa nomina ejusdem potentiæ.

Præterea, ut dicitur XIV *De Trinit.*, cap. VIII in princ., ab Augustino, « imago illius naturæ qua nulla natura melior est, ibi inquirenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. » Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in XII et in XV *De Trinitate*. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem ; ut patet per auctoritates supra inductas Boetii, et *De spiritu et anima*. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

Præterea, potentia aliqua quanto est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo ; habet etiam eorum cognitionem absolute ; aliter ea discernere non posset, ut probatur in III *De anima*, com. CXLV et seq. Ergo multo fortius ratio, quæ est virtus magis immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum ; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentiæ diversæ.

Præterea, in lib. *De spiritu et anima*, cap. XI parum a princ., dicitur quod « mens diversorum capax est, omnium rerum similitudine insignita : » anima dicitur etiam « nata esse cum quadam potentia, et naturali dignitate. » Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animæ potentia. Ergo mens, quæ est quædam animæ potentia, distingui non debet ; et ita nec intellec-

[1] Boetius : « sicuti. »
[2] Sic B. — Edit. omitt. : « et sic idem quod prius. »
[3] Sic B. — Edit. omitt. : « est alia potentia ab intellectu. »
[4] Al. : « essentialis. »
[5] Al. : in irrationabili, « item » in irrationabilem.
[6] Sic B. — Edit. omitt. : « videtur quod ratio et intellectus secundum hoc sunt diversa nomina ejusdem potentiæ. »

tus, quia videtur esse idem quod mens.

Præterea, in operatione animæ humanæ duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit prædicatum cum subjecto, formando propositiones : alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animæ est quæ ipsa simplicia apprehendit, idest prædicatum et subjectum, per proprias quidditates ; et quæ componendo propositionem format ; utrumque enim intellectui possibili attribuitur ut dicitur in III *De anima*, com. XXII, et seq. Ergo et similiter una potentia erit quæ ipsa principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusiones ordinat, quod est rationis.

Præterea, in lib. *De spiritu et anima* dicitur : « Est spiritus intellectualis vel rationalis : » ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

Præterea, Augustinus dicit in XII *De De Trinit.*, cap. VIII in princ., quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune cum pecore, hoc ad rationem pertinet. Sed hoc idem ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in lib. *De anima*. Ergo idem est ratio et intellectus.

Præterea, differentia objectorum quantum ad accidentales conditiones non demonstrat diversitatem potentiarum; homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur; est sensibile esse hominem vel lapidem. Sed objecta quæ in lib. *De spiritu et anima* assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis ; sicut enim spiritus incorporeus creaturæ ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturæ corporeæ non intelliguntur nisi inquantum a materia separantur ; et sic utrumque, inquantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversæ potentiæ.

Præterea, omnis potentia quæ comparat alia ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem ; unde Philosophus probat in II *De anima*, com. CXLIV, quod oportet in nobis esse unam potentiam quæ cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert, unum alteri comparat. Ergo illius potentiæ quæ confert, scilicet rationis, erit absolute aliquid cognoscere ; quod pertinet ad intellectum.

Præterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile. Ergo et per idem est anima intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.

Præterea, idem habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et aliquid absolute accipimus ; sicut fides, quæ absolute accipit, inquantum ipsi primæ veritati inhæret ; confert vero, inquantum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu intuetur. Ergo eadem potentia est quæ confert, et aliquid absolute accipit.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam istius quæstionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.

Sciendum est igitur quod, secundum Augustinum in III *De Trinit.*, cap. IV, sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur, et earum regitivæ ; ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum hæc est differentia ; quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti ; ut patet in lapidibus, et plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem et quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in eorum principio ; ut patet in sole et luna et stellis. Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit ; unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores quæ sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis ; sicut est in Angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur : quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum[1] notitiam perveniant : quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ

[1] Al. : « in cognitorum. »

vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit ; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. *De definitionibus* quod ratiocinatio est cursus causæ in causatum. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genes. ad litteram*, cap. XX et XXIV ; motus etiam finis est quies, ut in V *Physic.*, dicit. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum ; ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse ; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta [1]. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum, ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum ; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quæ ratio resolvit ; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde, quamvis cognitio humanæ animæ proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quæ in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur ; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, cap. VII *De divin. nomin.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, assignat dicens, quod « Divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum ; » hoc est dictu, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturæ. Et hanc quidem differentiam Angelorum et animarum Dionysius, cap. VII *De divin. nomin.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 867, ostendit, sic dicens : « Ex ipsa, » scilicet divina sapientia, « intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem ; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt. » Postea subjungit de animabus : « Propterea divinam sapientiam et animæ rationales habent diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus, sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignæ habitæ intellectibus æqualibus angelicis, inquantum animabus est proprium et possibile : » quod ideo dicit, quia illud quod est superioris naturæ non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem ; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, inquantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio *Metaphysic.* Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, idest sicut aliquid perfecte subjacens potentiæ habentis illud ; sicut dicitur in I *Metaphysic.*, cap II, a med., quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia : sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiæ participent : sed hoc inest secundum quamdam æstimationem naturalem. Similiter nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat ; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur ; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. Unde etiam in lib. *De spiritu et anima*, cap. I, circa fin., proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod « ratio est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur ; ratiocinatio autem est rationis inquisitio. »

Dato autem quod aliqua potentia nobis propie et perfecte competeret ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Avicennam VI *De naturalibus*, diversi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum

[1] Scilicet, argumento nono.

quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in siccum, illud autem in humidum : et ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrique inveniuntur : quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eamdem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversæ, sed una; quæ, inquantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit; inquantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III *De anima* comm. LVIII; et hæc habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri : et hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad præsens non intendimus.

Ad primum ergo dicendum quod liber *De spiritu et anima* non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici, quod auctor ejus non intendit per illa distinguere potentias animæ, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit : ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiæ conditionibus; per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurget ad habendum, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis; et sic dicitur habere intellectum, quia hujusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quæ proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cujus intellectus est sua intelligentia, idest suum intelligere.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Boetius in V *De consol.*, prosa IV a med. *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 849, « Superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit[1] : » unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturæ, non autem plene in id quod est superioris; et ideo natura animæ rationalis habet potentias ad ea quæ sunt sensitivæ vel vegetativæ naturæ, non autem ad ea quæ sunt intellectualis naturæ, quæ supra ipsam existit.

Ad tertium dicendum quod sensus communis cum, omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum, II *De anima*, com. CXLVI et seq., oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se objectum; sed in hanc communem objecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest; sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

Ad quartum dicendum quod judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit : quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto judicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiæ, quia judicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.

Ad quintum dicendum quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret: sed simplicia in compositis salvantur, et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositum inquantum est compositum; sicut corpus simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quæ sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori; sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla com-

[1] Boetius : « consurgit. »

positio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum, prout componit prædicatum cum subjecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem : unde eadem potentia in nobis est quæ cognoscit simplices rerum quidditates, et quæ format propositiones, et quæ ratiocinatur : quorum unum proprium est rationis inquantum est ratio; alia duo possunt esse intellectus, inquantum est intellectus. Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa.

Ad sextum dicendum quod anima quodammodo cognoscit se per se ipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat : et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur; unde non sequitur ratio.

Ad septimum dicendum quod talis differentia objectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias, ut in objiciendo, in argum, IX « Sed contra, » probatum est. Ideo autem rationis objectum ponitur natura corporea, quia, proprium humanæ cognitionis est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, inquantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum ; quod magis competit ei secundum quod participat alipuid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi et perfecte conveniens.

Ad octavum dicendum quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas cognitivas vires, non tamen ejusdem, sed diversorum; rationem enim vult esse hominum; et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas : intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quæ primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt: et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiæ ; quia ad videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem hujus cognitionis pertingere non possumus; hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

Ad nonum dicendum quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quæritur de eis prout utraque in homine invenitur.

Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiæ esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare diversas propositiones,

Ad undecimum dicendum quod utrumque cognoscit anima, sed per eamdem potentiam. Hoc tamen proprium humanæ animæ videtur, inquantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc; entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, ut ex auctoritate supra inducta, in corp. art., patet.

Ad duodecimum dicendum quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius; sed inquantum ex judicio rationis voluntas fertur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quæ sunt ad finem : et per hunc modum rationale distinguitur contra irascibile et concupiscibile : quia ad agendum inclinamur vel judicio rationis, vel passione, quæ est in irascibili et concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, inquantum est in parte animæ rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, inquantum est in parte sensitiva, non quod eadem sit potentia.

Et per hoc patet solutio ad tertiumdecimum et quartumdecimum [1].

ARTICULUS II.

Utrum ratio superior et inferior diversæ potentiæ sint. — I part., quæst. LXXXI, art. IX.

Secundo quæritur utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; et videtur quod sic. Ut enim Augustinus dicit

[1] Al. : « supple et quintumdecimum. »

in XIII *De Trinit.*, XII, cap. VII et IV ante med., imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eamdem potentiam cum superiori ; et sic videntur esse diversæ potentiæ.

2. Item, cum pars ad totum dicatur, in eodem genere invenitur in quo et totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo et diversæ partes animæ sunt diversæ potentiæ. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino, ibid., cap. III, IV et XIV, diversæ portiones rationis. Ergo sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, omne æternum est necessarium, et omne temporale et mutabile est contingens, ut patet per Philosophum II *Metaph.* Sed pars animæ quæ dicitur scientifica a Philosopho in VI *Ethic.*, cap. I et IV, circa necessaria versatur ;ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior inhæreat æternis, inferior vero temporalia et caduca disponat ; videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior pars, et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversæ potentiæ, ut patet per Philosophum, ibidem. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

4. Præterea, sicut Philosophus, ibidem dicit, « ad ea quæ sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animæ ; » cum omnis potentia animæ quæ ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem ; et sic ipsa diversitas objectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed æternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in X *Metaph.*, com. XXVI. Ergo ratio superior, cujus objectum sunt rationes æternæ, est alia potentia a ratione inferiori, quæ habet pro materia res caducas.

5. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed aliud objectum est verum contemplabile, et aliud operabile bonum. Ergo et alia potentia est ratio superior,quæ verum contemplatur ; et alia inferior, quæ bonum operatur.

6. Præterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici quod inferior et superior ratio sint una potentia.

7. Præterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus, XII *De Trinit.*, cap. IV in princ. Ergo sunt diversæ potentiæ.

8. Præterea, quandocumque animæ attribuuntur aliqua quæ non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare ; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed æternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt ; non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima, ut probatur in XI *Metaph.* Ergo eidem potentiæ animæ attribui non debent ; et sic ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

9. Præterea, Augustinus [1] in XII *De Trinit.*, cap. XII, per tria quæ ad hominis peccatum concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari [2] dicit quæ sunt in nobis, scilicet rationem superiorem et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio superior ab inferiori.

10. Præterea, una potentia non potest simul peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum *De Trinit.*, lib. XII, cap. XII. Ergo non sunt una potentia.

11. Præterea, diversæ perfectiones sunt diversorum perfectibilium ; cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animæ sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiæ, secundum Augustinum, lib. XII *De Trinit.*, cap. XIV ; inferior autem scientiæ, quæ sunt diversi

[1] Al. : « Augustinus dicit. »

[2] Al. : « significat. »

habitus. Ergo ratio superior et inferior sunt diversæ potentiæ.

12. Præterea, quælibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet judicari diversitas potentiarum. Sed ratio superior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit, XII *De Trinit.*, cap. IV in princ. Ergo sunt diversæ potentiæ.

13. Præterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis; cum circa idem intelligibile attendatur actus intellectus agentis et possibilis, non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est in argum. VII et VIII. Sed intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ. Ergo et ratio superior et inferior.

14. Præterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo; quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiori, ut dicit Augustinus, XII *De Trinit.* Ergo est alia potentia a superiori.

15. Præterea, nihil movetur a se ipso, sicut probatur in VII *Physic.* Sed ratio superior movet inferiorem, inquantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversæ potentiæ.

Sed contra: diversæ potentiæ animæ sunt diversæ res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversæ; unde dicit Augustinus, XII *De Trinit.*, cap. IV in princ.: « Cum disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus; nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus. » Ergo superior et inferior ratio non sunt diversæ potentiæ.

Præterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest. Sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et æterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet cælestia corpora, et corruptibilia, sicut hæc inferiora, cernimus. Ergo et eadem potentia rationis est quæ æterna contemplatur, et temporalia disponit.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet duo præcognoscere; scilicet qualiter potentiæ distinguuntur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad præsens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel duæ.

Sciendum igitur quod potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt hoc non esse ita intelligendum quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed causæ aliquo modo. Omne enim cujus esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est hujusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animæ, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX *Metaph.*, I, com. XI et XV; unde unaquæque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatæ sunt potentiæ, quod diversitas actuum diversa principia requirebat, a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, ut patet in V *Phys.*; oportet quod actus penes objecta distinguantur; et ideo objectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed objectorum diversitas, dupliciter attendi potest; uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color et sapor; secundum diversam rationem objecti, ut bonum et verum. Cum autem potentiæ, quæ sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentiæ quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint; scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid

vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent; sicut imaginativa prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figuræ et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quæ solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quædam vero potentiæ aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animæ utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur; scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim jam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam objectorum propter conditionem organorum, quæ aptari potest huic vel illi naturæ. Illa vero pars animæ quæ non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, inquantum est immaterialis; et sic ejus virtute se extendit ad objectum cummune omnibus entibus. Unde commune objectum intellectus dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus dicit, III *De anima*, comm. XVIII, quod « intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri. » Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas objectorum; sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout, scilicet, secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animæ fertur: et sic bonum et verum in parte animæ diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho in VI *Metaphys.*, comm. VIII, dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eamdem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum agens et possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est objectum aliquid inquantum est in actu et inquantum est in potentia, aut inquantum agit et patitur: intelligibile enim actu, est objectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiæ distingui possunt. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quædam naturæ anima rationali superiores, quædam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis; rerum quæ sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quæ sunt infra animam, inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsæ nobilius esse habeant quam in se ipsis; et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens, superior ratio nominatur: secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur; superior quidem prout est immaterialis in se ipsa, inferior autem prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eamdem ad diversa diversimode comparatam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est in quæstione de mente, artic. VII, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed completive in actibus potentiarum: et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non inferiorem rationem pertinere.

Ad secundum dicendum quod pars animæ non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentiæ accipitur secundum partem objectorum, secundum quæ virtualis quantitatis di-

visio attenditur; ut si aliquis potest portare centum libras, dicetur potentiæ illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie : et secundum hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur, secundum quod feruntur in partem objectorum quæ communiter ratio respicit.

Ad tertium dicendum quod scientificum et ratiocinativum et opinativum non sunt idem quod potentia superior et inferior : quia et circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariæ considerationes, quæ ad scientificum pertinent; alias Physica et Metaphysica non essent scientiæ : similiter et superior ad actus humanos ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur; alias superiori rationi non attribueretur peccatum, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a ratiocinativo vel opinativo. Scientificum autem et ratiocinativum diversæ quidem potentiæ sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicujus potentiæ se non extendat ultra virtutem sui objecti, omnis operatio quæ non potest reduci in eamdem rationem objecti, oportet quod sit alterius potentiæ, quæ habeat aliam objecti rationem. Objectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in III *De anima*, com. XXVI : et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus ejus ad quod quid est : per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam : et hanc potentiam quæ ipsas conclusiones in quod quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quædam in quibus non est possibile talem resolutionem facere ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut est in contingentibus inquantum contingentia sunt : unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objectum intellectus; sed per alium modum, scilicet per quamdam conjecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia hæc potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quæ inquirit; ideo quasi a termino suæ operationis hæc potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas; et ideo non sunt diversæ potentiæ, sicut scientificum et opinativum.

Ad quartum dicendum quod objecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversam [1] genere cognoscantur; sed æternæ res et temporales sunt diversæ genere naturæ; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et objectum.

Ad quintum dicendum quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem; sed penes hoc non distinguuntur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis, in corp. artic., patet.

Ad sextum dicendum quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio multa continente, si eadem multa continentur ab utroque; sicut hic acervus et hæc congregatio lapidum sunt unum et idem : et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque quodammodo plures potentias contineat; easdem autem utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiæ, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur; sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur; non quia [2] sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

Ad septimum dicendum quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia; sicut imaginatio, cujus officium est conservare ea quæ accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui repræsentare; tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se ex-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « rationem diversa. »

[2] Al. : « non quod. »

tendere possit, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva.

Ad octavum dicendum quod quamvis æternum et temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio æterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur.

Ad nonum dicendum quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale conjugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet inferior tamquam mulier, non autem sensualitas tamquam serpens, ut dicit Augustinus XII *De Trinit.*, cap. XII.

Ad decimum dicendum quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quod secundum unam habitudinem sit peccatum, secundum aliam non; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit peccare secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, solœcismum faciendo.

Ad undecimum dicendum quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam ejus capacitatem, impossibile est unius perfectionis esse plures perfectiones in eodem ordine : et ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia una materia non videtur esse capax nisi unius formæ; secus autem est de accidentalibus formis, quæ non perficiunt sua subjecta secundum totam suam potentiam : unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis; et ideo plures habitus esse unius potentiæ est possibile, cum habitus sint accidentales perfectiones potentiarum, superveniunt enim post completam potentiæ rationem.

Ad duodecimum dicendum quod, sicut Avicenna dicit in VI *De naturalibus*, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animæ diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem, sicut opinari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria ejusdem generis, ut sentire album et nigrum. Quinto modo est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere vel moveri, vel sentire sonum et colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiæ non indicat : quia sic oporteret tot esse potentias animæ distinctas, quot gradus fortitudinis vel debilitatis, vel velocitatis vel tarditatis inveniuntur in actibus : similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi, cum ejusdem potentiæ sit operari ad utrumque oppositum. Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiæ, ut dicamus actus genere diversos qui in ratione objecti non conveniunt : et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiæ non indicat.

Ad decimumtertium dicendum quod intellectus agens et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior; cum intellectus agens et possibilis diversa objecta formaliter respiciant, etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem objecti, quamvis utrumque in eadem re intelligibili possit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt diversa objecta materialiter, non formaliter , cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem objecti, ut ex dictis, in corp. art., patet. Diversitas autem formalis major est quam materialis ; et ideo ratio non sequitur.

Ad decimumquartum dicendum quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum quæ attendit inferior ratio, quæ deducuntur ab his quæ superior attendit : rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem superiorem et inferiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod ejusdem est considerare principia subalternantis scientiæ et principia subalternatæ, quamvis hæc ab illis deducantur.

Ad decimumquintum dicendum quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulandæ sunt secundum superiores ; sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur.

ARTICULUS III.

Utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum. — II-II, quæst. LXIV, art. V.

Tertio quæritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum ; et videtur quod non. Quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Ratio autem eadem est potentia cum intellectu, ut supra, art. I hujus qu., habitum est. Ergo in [1] ea peccatum non est.

2. Item, quicquid est susceptivum alicujus perfectionis, si sit susceptivum defectus, non potest esse in eo defectus nisi oppositus illi perfectioni : quia contrariorum idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum, XII *De Trin.*, cap. IV, propria perfectio rationis superioris est sapientia, et inferioris scientia. Ergo in eis non poterit esse aliud peccatum nisi stultitia vel ignorantia.

3. Item, secundum Augustinum, I *Retract.*, cap. XV, omne peccatum est in voluntate. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo in ratione [2] peccatum non est.

4. Item, nihil est susceptivum sui contrarii ; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est contrarium rationi, malum enim hominis est contra rationem, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.* Ergo peccatum [3] in ratione non potest esse.

5. Præterea, peccatum quod circa aliquam materiam continetur, non potest attribui alicui potentiæ quæ ad illam materiam se non extendit. Sed ratio superior habet pro materia res æternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet [4] ; cum tamen dicat Augustinus, XII *Te Drin.*, cap. XII circa med., quod consensus in actum rationi superiori attribuatur.

6. Præterea, fortius non vincitur ab inferiori. Sed ratio est fortissimum eorum quæ in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci per concupiscentiam, vel aliquid hujusmodi ; ergo in [5] superiori ratione peccatum esse non potest.

Sed contra, ejusdem est mereri et demereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo et demeritum [6].

Præterea, secundum Philosophum, III *Ethic.*, cap. I et II, contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. Sed electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in *Ethic.*, lib. III, cap. III. Ergo in [7] ratione contingit esse peccatum.

Præterea, per rationem dirigimur in speculabilibus et operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis paralogizat. Ergo et [8] in operativis contingit esse peccatum ratione.

Respondeo dicendum quod secundum Augustinum, XII *De Trin.*, cap. VIII et XII, quandoque peccatum est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cujus intellectum oportet duo cognoscere ; scilicet quis actus possit attribui rationi, et quis superiori, et quis inferiori.

Sciendum est igitur quod sicut duplex est apprehensiva, scilicet inferior, quæ est sensitiva, et superior, quæ est intellectiva vel rationalis ; ita etiam duplex est appetitiva ; scilicet inferior, quæ vocatur sensualitas, quæ dividitur per irascibilem et concupiscibilem ; et superior, quæ nominatur voluntas. Hujusmodi autem duæ appetitivæ ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, et quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi præcedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel inferiorem vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel a phantasia vel a sensu ; ratione cujus non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori est quædam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « in ea peccatum non est. »

[2] Sic B. — Edit. omittunt : « in ratione peccatum non est. »

[3] Sic B. — Edit. omittunt : « peccatum in ratione non potest esse. »

[4] B : « potest. » Et omittit sequentia usque ad articulum quintum.

[5] Sic B. — Edit. omittunt : « in superiori ratione peccatum esse non potest. »

[6] Sic B. — Edit. omittunt : « et demeritum. »

[7] Sic B. — Edit. omittunt : « in ratione contingit esse peccatum. »

[8] Sic B. — Edit. omittunt : « et in operativis contingit esse peccatum ratione. »

cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum ; quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiæ apprehensivæ; quia causa illius motus non est ex apprehensione sed ex inclinatione appetitus ; sed motus appetitus superioris attribuitur suæ apprehensivæ, scilicet rationi ; quia superioris appetitus inclinatio in hoc vel in illud ex judicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediate ejus, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod ejus est mediante voluntate, quæ per ejus judicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui sequitur judicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi : utpote cum aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum, vel divina lege præceptum, vel aliquo hujusmodi modo. Inferioris vero rationis est quando motus appetitus consequitur inferioris rationis judicium ; ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores; utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, hominum offensam, et hujusmodi. Hujusmodi autem duæ considerationes ordinatæ sunt. Finis enim, secundum Philosophum, VII *Eth.*, capit. VIII a med., in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur judicium rationis nisi quandò resolvuntur rationes in prima principia : unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem ; tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam dabit de operando ; et hæc sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quæ finem ultimum respicit ; sed delectatio, sive delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino XII *De Trin.*, cap. XII, rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo, est peccatum in ratione superiori ; quando vero per solam delectationem cum aliqua deliberatione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod in hujusmodi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione et inferiori, inquantum motus appetitivæ, rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum in V *De anima*, com. LXIII et CLXI, sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium objectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens ; nec circa propria principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur ; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

Ad secundum dicendum quod sapientiæ et scientiæ secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia ; sed quodammodo indirecte omnia alia peccata ; inquantum scilicet regimen sapientiæ et scientiæ, quod in quolibet opere requiritur, per peccatum depravatur, ratione cujus omnis malus dicitur ignorans.

Ad tertium dicendum quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa ; quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium ; illud autem quod in voluntate causatur, rationi attribuitur, ratione supradicta.

Ad quartum dicendum quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, inquantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

Ad quintum dicendum quod ratio superior fertur in rationes æternas directe sicut in propria objecta ; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus æternis de hujusmodi temporalibus judicat ; et sic, cum ejus judicium pervertitur circa aliquam materiam, illud rationi superiori adscribitur.

Ad sextum dicendum quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare ; quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet

Philosophus, VI *Ethic.*, cap. III, distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu ; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus et ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari, circa quem est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem ; ut sic judicium rationis in particulari operatione non possit informari secundum universalem scientiam ; et ita contingit errare rationem in electione ; et a tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, inquantum per concupiscentiam ligatur.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum. — I-II, quæst. LXXIX, art. VI, et VII.

Quarto quæritur utrum delectatio morosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus in *Ench.*, capit. LXXI in princ., tunsio pectoris et oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contunsionem et orationem dominicam ; dicit enim Augustinus, XII *De Trin.*, capit. XII a med. : « Nec sane cum sola cogitatione mens oblectetur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens [1] libenter quæ statim ut attingunt animam, respui debuerunt, tenendum est non esse peccatum ; sed longe minus quam si opere statuatur implendum : et ideo de talibus quoque cogitationibus est venia petenda, pectusque tundendum, et dicendum : Dimitte nobis debita nostra etc. » Ergo consensus in delectationem prædictus non est peccatum mortale.

2. Item, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est. Sed delectatio peccatum veniale est. Ergo et consensus in eam venialis est [2].

3. Item, in actu fornicationis duo invenimus propter quæ malus judicari potest; scilicet vehementiam delectationis, quæ absorbet rationem ; et nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis, et alia hujusmodi quæ consequerentur, nisi concubitus lege matrimonii ordinaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit ; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis, non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est peccatum [3] mortale ; et ita [4] non videtur peccare mortaliter.

4. Item, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter ; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, peccarent mortaliter ; quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Item, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia pœnæ perpenditur, veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio quæ in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Item, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cujus est converti ; opposita enim sunt ejusdem. Ergo peccatum in inferiori ratione esse non potest, et ita [5] consensus in delectationem qui ab Augustino inferiori rationi attribuitur, non erit peccatum mortale. Ergo etc.

7. Item, ut dicit Augustinus in lib. I *Contra Manichæum*, XII *De Trin.*, ca-

[1] Al. : « volens. »
[2] B : « erit. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « nocumentum. »
[4] Sic B. — Edit. omittunt : « et ita non videtur peccare mortaliter. »
[5] Sic codd. — Edit. : « sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. Ergo, etc. »

pit. XII, quo ad sensum, si cupiditas nostra mota fuerit, jam quasi mulieri persuasum est ; sed aliquando viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat atque compescit : quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali conjugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum, mulier peccat, et non vir, ut dicit Augustinus, XII *De Trinit.*, Ergo [1] consensus in delectationem non est peccatum mortale.

8. Item, secundum Philosophum, X *Eth.*, cap. III, IV et V, delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio quæ consequitur interiorem cogitationem, alia est ab illa quæ consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis ; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Præterea, id solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augustino datam, lib. XXII *Contra Faustum*, cap. XVII in princ., quod « peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. » Sed non invenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. Ergo [2] non est peccatum mortale.

10. Item, idem judicium videtur esse de consensu interpretativo et expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiæ ; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quæ dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale ; ergo nec similiter consensus expressus.

11. Item, ex hoc aliquod peccatum est mortale, ut dictum est, argum. VI, quod est contra præceptum divinum ; alias non contemneretur Deus in transgressione præcepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem præcepti divini ; hoc enim est officium rationis superioris, quæ consulit rationes æternas. Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest, et [3] sic consensus prædictus non est mortalis.

12. Item, cum in peccato sint duo : conversio et aversio ; ad conversionem aversio sequitur ; hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab alio avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec peccatum mortale.

13. Item, ut dicit *Glossa* ordin. in princ. Hierem., Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum præceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina præcepta, non mereretur præmium. Ergo nec meretur pœnam, si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere, et [4] non videtur mortaliter peccare.

14. Item, inferior pars [5] rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suæ voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apostolus. Ergo nec inferior pars rationis suæ voluntatis est, et ita non potest peccare.

1. Sed contra : nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem : unde Augustinus, XII *De Trinit.*, cap. XII a med. : « Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris [6] gratiam remittantur. » Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Præterea, delectatio alicujus operationis et ipsa operatio ad idem genus

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « consensus in delectationem non est peccatum mortale. »

[2] Sic B. — Edit. omittunt : « non est peccatum mortale. »

[3] Sic B. — Edit. omittunt : « et sic consensus prædictus non est mortalis. »

[4] Sic B. — Edit. omittunt : « et non videtur mortaliter peccare. »

[5] Sic B. — Edit. : « potestas. »

[6] Al. : « meditationis. »

peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in eadem ad eamdem virtutem; justi enim est et operari justa, et delectari de justis operibus, ut patet in I *Eth.*, cap. VIII, a med. Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et delectatio in cogitatione de fornicatione;[1] et sic consensus in delectationem erit peccatum mortale.

3. Item, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant[2] de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; quod patet esse falsum. Igitur in ratione inferiori potest esse peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod eadem quæstio est de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quæritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum nón sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio quæ dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quæ quidem opinio Augustino adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis ejus inductis. Isti opinioni contradicit communis opinio modernorum, et videtur in periculum animarum vergere; cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quæ ponit talem consensum esse peccatum mortale : cujus opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur : una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quædam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis justus cogitat de peccatis, de eis disputando et conferendo; et in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hæ quidem duæ cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, et aperte distinguuntur; sed earum distinctio in cogitatione de peccatis carnis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitationem talium concupiscibilium, statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quæ cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri : vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quæ sequitur cogitationem ex parte rei cogitatæ, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in II *Metaphys.*, delectatio per se in actu consistit; sed species et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quandocumque autem se ratio subjicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale : excluditur enim a ratione rectitudo justitiæ, cum ipsa subjicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subjicit huic delectationi perversæ quando in eam consentit. Et hæc est prima subjectio qua ei se subjicit; et ex hac subjectione consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato pro-

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « et sic consensus in delectationem erit peccatum mortale. »

[2] Al. : « qui deliberabant, » item « deliberant. »

greditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde ibi peccatum mortale inchoatur.

Unde simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Et quo sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in *Ench.*, cap. LXXI, oratio dominica et alia hujusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium, quamvis non ita sufficiant ad deletionem mortalium sicut venialium.

Ad secundum dicendum quod delectatio illa quæ consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, inquantum scilicet prævenit assensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis; sine quo si corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati sine consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur prædictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut accideret in ea quæ per violentiam corrumperetur, si consentiret.

Ad tertium dicendum quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quæ ex ipsa causatur; unde qui hujus generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

Ad quartum dicendum quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitatam, hoc non esset nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid hujusmodi, non erit peccatum mortale semper; sed reducetur ad aliquod aliud genus peccati, scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad quintum dicendum quod illa delectatio quæ fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens erit mortalis.

Ad sextum dicendum quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen hujus conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur; sicut concupiscibilis et irascibilis dicuntur participare aliqualiter rationem, inquantum rationi obediunt: et ita aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

Ad septimum dicendum quod Augustinus in lib. *Contra Manichæum* non eodem modo exponit illa tria, sicut in XII *De Trinit.*, cap. XII et XIII. In lib. enim *De Trinitate*, serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori: sed in lib. *Contra Manichæum*, serpentem sensui, mulierem concupiscentiæ vel sensualitati, virum rationi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum quod interior actus, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quæ consequitur cogitationem per se ipsam; sed delectatio quæ consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus; quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem interiorem, approbat exteriorem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea.

Ad nonum dicendum quod consensus in delectationem prohibetur præcepto illo, *Non concupisces*; non enim sine causa de actu interiori et exteriori concupiscentia diversa præcepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo præcepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia quæ ad idem genus pertinent.

Ad decimum dicendum quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etsi non resistat; sed quando jam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de nocumento consequente; utpote cum percipit homo se totaliter per hujusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in præceps ruere, nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum ejus: quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad idem genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

Ad undecimum dicendum quod vis præcepti Dei pervenit usque ad rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regimen superioris.

Ad duodecimum dicendum quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis ; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

Ad decimumtertium dicendum quod, sicut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § XXX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 730, « Bonum causatur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus ; » et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium ; quamvis Deus sit pronior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum.

Ad decimumquartum dicendum quod mulier de jure non debet velle contra debitam viri ordinationem ; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult : et ita est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset. Nullus enim est qui non æstimet in aliquo esse finem humanæ vitæ ; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. — II-II, quæst. LXXIV, art. IX.

Quinto quæritur utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale ; et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhærere rationibus æternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur a rationibus æternis. Sed deflecti ab illis, est peccatum mortale. Ergo [1] in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentit, peccatum veniale fit mortale.

3. Item, est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas ; et aliquid in quo potest esse veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo videtur quod ibi sit aliquid in quo non possit esse nisi mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ea nullum peccatum est. Ergo [2] hoc convenit superiori rationi.

4. Item, in Angelo et in homine in statu innocentiæ non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quæ tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo [3] in ea peccatum mortale esse non potest.

Sed contra : consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actum venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo [4] et peccatum veniale.

Item, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est ; et non est nisi in superiori ratione. Ergo [5] in ea est peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale ; sed tamen aliqua materia est circa quam non potest esse nisi peccatum mortale : quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes æternas ; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus judicat secundum rationes æternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes æternas, habet actum duplicem, scilicet subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus ; mortale autem quando erit deliberatus ; sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. »
[2] Sic B. — Edit. omittunt : « hoc convenit superiori rationi. »
[3] Sic B. — Edit. omittunt : « in ea peccatum mortale esse non potest. »
[4] Sic B. — Edit. omittunt : « et peccatum veniale. »
[5] Sic B. — Edit. omittunt : « in ea est peccatum veniale. »

actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea nisi conferens ad ea rationes æternas. Unde quantum ad hujusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis, semper actus superioris rationis erit peccatum mortale; si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale : ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio superior peccat per hoc quod delectitur a rationibus æternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo præter eas, quod est peccatum veniale.

Ad secundum dicendum quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum; et per hunc solum homo avertitur a Deo. Post quantamcumque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum : nisi forte æstimaret peccatum illud esse contrarium præcepto divino.

Ad tertium dicendum quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione ejus. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam : actus enim ejus potest esse in quolibet genere completus. Unde si sit in genere venialis, est veniale; si in genere mortalis, est mortale.

Ad quartum dicendum quod quamvis ratio superior non sit immediate carni conjuncta, tamen corruptio carnis usque ad ipsam pertingit, inquantum superiores potentiæ ab inferioribus accipiunt.

QUÆSTIO XVI [1].

DE SYNDERESI.

—

ARTICLUS PRIMUS.

Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

Quæstio est de synderesi : et primo quæritur utrum synderesis sit potentia, vel habitus; et videtur quod sit potentia. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt ejusdem generis. Sed synderesis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationalem [2], ut dicitur in *Glossa* Hieronymi *Ezech.* I, *Pat. lat.* t. XXV, col. 22, super illud : *In quatuor partibus.* Sed irascibilis et concupiscibilis et rationalis sunt potentiæ. Ergo et synderesis.

2. Sed dicendum quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra : subjectum cum accidente non dividitur contra subjectum absolute sumptum : non enim esset divisio conveniens animalium aliud homo, aliud homo albus. Sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum. Ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis et rationalis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

3. Item, unius potentiæ contingit esse diversos habitus. Si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur; quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animæ ad invicem distinguuntur.

4. Item, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet.

5. Item, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiæ tantum. Sed universalia principia juris naturalis dicuntur inscribi synderesi. Ergo [3] ipsam potentiam nominat absolute.

6. Item, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato. Sed habitus naturalis quem significare dicitur synderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiæ animæ transmutantur. Ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur.

7. Item, synderesi opponitur sensualitas : quia sicut sensualitas semper in-

[1] (In tres articulos divisa.)

Codd. non habent : « primo, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; 2° utrum synderesis possit peccare; 3° utrum synderesis in aliquo extinguatur.

[2] « Plerique, juxta Platonem, rationale animæ, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominem; et leonem ac vitulum referunt... Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est, quam græci vocant συντήρησιν quam proprie aquilæ deputant. »

[3] Sic B. — Edit. omittunt : « ipsam potentiam nominat absolute. »

clinat ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est potentia absolute sine habitu. Ergo et synderesis[1] potentiam nominat absolute.

8. Item, sicut dicitur IV *Metaph.*, com. XXVIII, ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud[2] quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest. Sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico : Homo albus, definiri non potest, ut probatur VII *Metaphys.*, com. XII et sequent. Ergo nec aggregatum ex potentia et habitu ; ergo non potest cum habitu potentia[3] uno nomine nominari.

9. Item, superior ratio potentiam absolute nominat. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur : dicit enim Augustinus in lib. *De liber. arbitr.* II, cap. x, a med. : « In naturali judicatorio, quod synderesim dicimus, adsunt quædam regulæ et lumina virtutum, et vera et incommutabilia. » Incommutabilibus autem rationibus adhærere, secundum Augustinum, XII *De Trinitate*, cap. II et VII, in fin., est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

10. Item, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. V, omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo divisio Philosophi vel est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

11. Item, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum : et ita synderesis, quæ semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potentia ; sed potentia absolute.

12. Item, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato ; cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum ; quod videtur hæresis esse Pelagii.

13. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma : una per quam cum Angelis convenit inquantum spiritus est, quæ est superior; alia per quam corpus vivificat inquantum anima est, quæ est inferior. Oportet ergo quod synderesis fundetur supra formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio ; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo[4] synderesis absolute potentia est.

14. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato ; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediæ. Omnis habitus qui præsupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis præsupponit actum temporalem : est enim synderesis malo remurmurare, et instigare ad bonum ; quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum. Ergo synderesis[5] præexigit actum temporalem.

15. Item, officium synderesis videtur esse judicare ; unde et naturale judicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a judicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo et[6] synderesis.

16. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque, hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur ; quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam ; sic enim quilibet habitus potentiæ superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur VII *Metaph.*, com. XX, XXI, LIX. Ergo synderesis non est potentia nec habitus, sed aliquid præter hæc ; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Sed contra : si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Sed

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « potentiam nominat absolute. »

[2] Al. : « illud nomen. »

[3] Al. : « potest habitu potentia. »

[4] Sic B. — Edit. omittunt : « synderesis absolute potentia est. »

[5] Sic B. — Edit. omittunt : « synderesis præexigit actum temporalem. »

[6] Sic B. — Edit. omittunt : « et synderesis. »

rationales potentiæ se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum.

Item, si synderesis est potentia; aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non eadem; quia contra rationem dividitur in *Glossa* ord. *Ex Hieron.*, *Ezech.* I, ubi supra. Nec potest [1] dici quod sit alia potentia a ratione; specialis enim potentia [2] specialem actum requirit; nullus autem actus synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et rem urmurat malo. Ergo synderesis [3] nullo modo est potentia.

Item, fomes semper inclinat ad malum, synderesis semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quæ in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo synderesis est habitus.

Item, si synderesis est potentia; aut est cognitiva, aut motiva. Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc apparet esse falsum, quia potentiæ motivæ, sufficienter dividuntur per irascibilem et concupiscibilem et rationalem; contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. I, dictum est. Ergo etc.

Item, sicut in parte animæ operativa synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per Philosophum in VI *Ethic.*, cap. VI. Ergo [4] synderesis quidam habitus est.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversæ opiniones sunt.

Quidam enim dicunt quod synderesis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt potentiam quidem absolute esse; sed eamdem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, idest inquantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, idest inquantum naturaliter cognoscit aliquid; et sic dicitur synderesis.

Alii autem dicunt synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius, cap. VII *De divin. nomin.*, divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum; naturæ enim ordinatæ ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione, quam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in officiis spirituatibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativæ sive practicæ, cum principia oportet esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationem et effectuum quædam naturalia semina præexistunt:

[1] Al.: « oportet. »
[2] Sic codd. — Edit. omittunt: « potentia. »
[3] Sic B. — Edit. omittunt: « synderesis nullo modo est potentia. »
[4] Sic B, C. — Edit.: « ergo synderesis est habitus. »

oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum ; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis ; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione ; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium supra, quæst. præced., art. I, dictum est. Restat igitur ut hoc nomen « synderesis » vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationalis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt ; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest ; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quicquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Ad secundum dicendum quod quandocumque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale præter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum ; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam : inquantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum ; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturæ. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum ; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum ; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

Ad tertium dicendum quod habitus qui insunt potentiæ rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi inquantum est ratio ; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

Ad quantum dicendum quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus ; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

Ad quintum dicendum quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter : uno modo sicut in subjecto ; et sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam; vel sicut in continente; et sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus singula quæ ad geometriam pertinent, ipsi geometriæ inscribi.

Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu; sed sicut ex accidente et subjecto.

Ad septimum dicendum quod hoc quod sensualituas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis ; quæ quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus ; et sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Ad octavum dicendum quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quæ significant unum per se ; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, inquantum ex subjecto et accidente fit unum secundum quid ; et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi ; unde Philosophus ibidem dicit quod subjectum cum accidente potest uno nomine nominari.

Ad nonum dicendum quod synderesis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum ; quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum ra-

tionem esse videndum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturæ; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles; sicut ista veritas: Omne totum est majus sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad decimum dicendum quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum: illa enim quæ secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere, et uno nomine nominare.

Ad undecimum dicendum quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animæ, qua corpori conjungitur; habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animæ; et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem.

Ad duodecimum dicendum quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit: hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianæ impietatis est.

Ad decimumtertium dicendum quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam: non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva; et inde est quod omnes potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, qui alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur, et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subjectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quæ habitui naturali subjicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit activa potentia, ulterius non recte proceditur: non enim sunt in anima duæ formæ, sed una tantum, quæ est ejus essentia; quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super [1] unam [2] essentiam animæ. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animæ secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animæ solum illæ vires quæ sunt organis affixæ, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior; nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhærente.

Ad decimumquartum dicendum quod actus cognitionis non præexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin in habitus synderesis sit innatus.

Ad decimumquintum dicendum quod judicium est duplex: in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et hoc est judicium electionis; et hoc pertinet ad liberum arbitrium.

Ad decimum sextum dicendum quod

[1] A : « secundum. » — B : « per. »

[2] C omittit : « unam. »

compositio physica [1] et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis ; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formæ substantialis et materiæ, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei : quæ quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque ; et talis est compositio potentiæ et habitus.

ARTICULUS II.

Utrum synderesis possit peccare.

Secundo quæritur utrum synderesis possit peccare ; et videtur quod sic. Quia dicitur in *Glossa Ezech.* I, ordin. super illud : *In quatuor partibus*, et sumitur *ex Hieron.*, ubi supra [2] de synderesi : « Hanc interdum præcipitari videmus. » Sed præcipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo [3] synderesis peccare potest.

2. Item, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiæ, sed hominis, quia actus sunt singularium ; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentiæ vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque : quia dicitur Joan, XVI, 2 : *Venit hora ut omnis qui intercifit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo* ; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod judicabant esse obsequendum Deo, quod ad synderesim pertinet. Ergo [4] synderesis peccat.

3. Item, Hierem. II, 16, dicitur : *Filii Mempheos et Thaneos constupraverunt te usque ad verticem.* Vertex autem est superior pars animæ ; ut dicit *Glossa* ordin. ex Augustino, XII *De Trinit.*, cap. XII, super illud Psal. VII, 17 : *In verticem ipsius iniquitas ejus descendet;* et sic ad synderesim pertinet, quæ est supremum in anima. Ergo synderesis a dæmonibus constupratur.

4. Item, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum Philosophum. Sed synderesis est potentia rationalis. Ergo se habebit ad opposita : ergo potest bonum facere, et peccare.

5. Item, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum ; etiam erit in ipsa actus peccati.

6. Item, sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativæ ex principiis oritur. Ergo omnis operatio practicæ rationis ex synderesi initium sumit : ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicæ quæ est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quæ est secundum peccatum.

7. Item, pœna respondet culpæ. Sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. Ergo et ipsa peccat.

Sed contra : bonum potest esse magis purum quam malum : quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo ; nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis, et [5] sic synderesis numquam peccat.

Item, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

Respondeo dicendum quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt ; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia : principia enim manere oportet, ut dicitur in I *Phys.* Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile : inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum uni-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « philosophica. »
[2] « Cernimus præcipitari apud quosdam. »
[3] Sic B. — Edit. omittunt: « synderesis peccare potest. »
[4] Sic B. — Edit. omittunt : « synderesis peccat. »
[5] Sic B. — Edit. omittunt : « et sic synderesis numquam peccat. »

versalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error potest accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat; et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod synderesis nunquam præcipitatur in universali; sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicujus falsi assumptionem; et ideo non dixit simpliciter quod præcipitatur synderesis; sed quod conscientia præcipitatur, quæ universale judicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad secundum dicendum quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur veræ, sed falsæ. Et ideo in illo arbitrio quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, peccatum non proveniebat ex universali judicio synderesis, quod est Deo obsequendum, sed ex falso judicio superioris rationis, quæ arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitam Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad tertium dicendum quod sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex animæ est suprema pars animæ; unde secundum diversas distinctiones partium animæ vertex diversimode accipitur. Considerando vel distinguendo enim partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars animæ vertex dici potest : ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior dicitur vertex : ulterius distinguendo rationem in naturale judicium et rationis deliberationem, naturale judicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligitur secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

Ad quartum dicendum quod potentia rationalis, quæ de sese habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed præambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt præambulum virtutibus gratuitis et acquisitis.

Ad sextum dicendum quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum; ita etiam in operativis accidit.

Ad septimum dicendum quod Augustinus, XII *De Trinit.*, ostendit hoc argumentum non valere : dicit enim quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur; et hoc ideo quia ad unam partem pertinet utraque ratio, cujus est proprium peccare. Et ideo pœna directe respondet personæ, et non potentiæ, nisi inquantum potentia est personæ : pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis pœnam meretur quantum ad omnia quæ in persona continentur. Unde et in judicio sæculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

ARTICULUS III.

Utrum synderesis in aliquo extinguatur.

Tertio quæritur utrum synderesis in aliquo extinguatur; et videtur quod sic. Psalm. LII, 2 : *Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt. Glossa :* « Corrupti, omni lumine rationis privati. » Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguitur.

2. Item, infideles non habent aliquem remorsum conscientiæ de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item, per Philosophum, VII *Ethic.*, ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium. Sed principia

operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in habente habitum vitii alicujus extinguitur.

4. Item, Proverb. XVIII, 3 : *Impius, cum in profundum venerit, contemnit :* quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in *Glossa Ezech.* I, super illud : *in quatuor partibus.* Ergo in aliquibus extinguitur.

5. Item, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinat ad bonum. Ergo [1] in eis ipsa extinguitur.

Sed contra : Isaiæ ult. 24 : *Vermis eorum non morietur;* et exponitur de verme conscientiæ, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiæ. Sed remorsus conscientiæ causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in *Glossa Ezech.* I, ut sup., ubi dicit [2], quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur Genes. IV, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.*

Respondeo dicendum quod synderesim extingui intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale ; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur : sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt ; hoc enim lumen est de natura ipsius animæ, cum per hoc sit intellectualis ; de quo lumine dicitur in Psalm. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quod scilicet nobis bona ostendit ; hæc enim erat responsio ad id quod dixerat : *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum ; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, inquantum actus ejus omnino intercipitur ; et sic contingit actum synderesis extingui et in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis : et hoc propter impedimentum proveniens ex læsione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur ; et sic impossibile est in universali judicium synderesis extingui ; in particulari vero operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo ; vis enim concupiscentiæ vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale judicium ad particutarem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde, simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privari quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad secundum dicendum quod in hæreticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod judicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synderesis in eis manet ; judicant enim malum esse non credere his quæ a Deo dicuntur ; in hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad tertium dicendum quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili ; inquantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad ejus particulare operabile applicet in eligendo ; et per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod malum est præter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri ; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam ; unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « in eis ipsa extinguitur. »

[2] « Quæ scintilla conscientiæ in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradisso, non extinguitur. » Et in notula : « videtur Adam, qui ejectus de paradiso est, legendum pro Cain. Cæterum apud Raban., « peccatore » pro « pectore » « scribitur. »

QUÆSTIO XVII[1].

DE CONSCIENTIA.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus. — I, quæst. LXXIX, art. XIII.

Quæstio est de conscientia; et in primo quæritur utrum sit potentia, vel habitus, vel actus; et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in *Glossa Ezech.* I, postquam de synderesi mentionem fecerat : « Hanc conscientiam interdum præcipitari videmus ; » ex quo videtur quod idem sit conscientia et synderesis. Sed quodam modo synderesis est potentia. Ergo et conscientia.

2. Præterea, nihil est objectum vitii nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum inquinationis peccati, ut patet ad Titum I, 15 : *Inquinata est eorum et mens et conscientia.* Ergo conscientia est potentia.

3. Sed dicebatur quod inquinatio non est in conscientia sicut in subjecto. — Sed contra : nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum, nisi sit subjectum inquinationis. Sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam idem numero manens, quandoque est mundum, quandoque inquinatum. Ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam vel e converso, est subjectum inquinationis et munditiæ. Sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam ; Heb. IX, 14 : *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis.* Ergo conscientia est potentia.

4. Præterea, conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis judicium. Sed judicium ad liberum arbitrium pertinet, a quo nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

5. Præterea, Basilius, *in Psal.* XLIV, super illud : *Non timebo in die mala, Pat. græc. lat.* t. XXIX, col. 435, dicit, quod conscientia est naturale judicatorium ; naturale autem judicatorium est synderesis [2]. Sed synderesis est potentia aliquo modo. Ergo et conscientia.

6 [3]. Præterea, peccatum non est nisi in voluntate et ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio vel voluntas. Sed ratio et voluntas sunt potentiæ. Ergo et conscientia.

7. Præterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Eccle. VII : *Scit enim conscientia sua, quia tu crebro maledixisti aliis.* Ergo conscientia non est habitus neque actus ; ergo est potentia.

8. Præterea, Origenes dicit, lib. II *In epist. ad Roman.* non multum a med. *Pat. græc. lat.* t. XIV, col. 893, quod conscientia est « Spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis. » Sed spiritus nominat potentiam animæ, vel essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam nominat.

9. Præterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur ; nec est habitus ; quod sic ostenditur : Nullus habitus rationis est de particularibus ; sed conscientia est particularium actuum ; ergo conscientia non est habitus rationis, nec alicujus alterius potentiæ, cum conscientia ad rationem pertineat. Ergo est potentia.

10. Præterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus ; nec operativus, cum nec sit ars, nec prudentia, hos enim solum Philosophus in V *Ethic.*, capit. III, IV et V, in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur in VI *Ethic.*, capit. V; non autem respicit agibilia singularia ; quia cum sint infinita, non poterit eorum esse ratio ; et iterum sequeretur quod prudentia per se

[1] (In quinque articulos divisa.)

Codd. non habent : primo, utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus; 2° utrum conscientia possit errare; 3° utrum conscientia liget; 4° utrum conscientia erronea liget; 5° utrum conscientia in indifferentibus plus liget vel minus quam præceptum prælati.

[2] Colligitur ex S. Basilii verbis.

[3] B. omittit hoc argumentum.

augeretur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

11. Sed dicendum quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur judicium universale rationis ad particulare opus. — Sed contra: ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulam esse sterilem, cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis judicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus; et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

12. Præterea, omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes; non autem omnes eamdem conscientiam [1] habent: neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus; conscientia autem quandoque non recta: neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo non est habitus.

13. Præterea, habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

14. Præterea, conscientia pœna est in damnatis, ut habetur I Corinth. III in *Glossa*. Sed habitus non est pœna, sed magis perfectio habentis. Ergo non est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit habitus. Conscientia enim, secundum Damascenum, lib. IV *De fid. orth.*, cap. XXII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1199, « est lex intellectus nostri. » Sed lex est habitus universalium principiorum juris. Ergo conscientia est habitus.

2. Præterea, Roman. III super illud: *Cum enim gentes quæ legem non habent etc.*, dicit *Glossa* ordin. : « Etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit, et qua sibi quisque conscius est quid sit bonum et malum. » Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua sibi aliquis conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

3. Præterea, scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quædam scientia est. Ergo et habitus.

4. Præterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

5. Præterea, I Tim. I : *Finis præcepti est caritas de conscientia bona; Glossa* interlin. : « Conscientia bona, idest spe. » Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

6. Præterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum Damascenum in IV lib., sicut fomes est per immissionem a dæmone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

7. Præterea, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. V, omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio. Sed conscientia non est passio; quia passionibus non meremur neque demeremur, neque laudamur neque vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit; neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit actus. Conscientia enim dicitur accusare vel excusare. Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi quod actu considerat. Ergo conscientia est actus aliquis.

2. Præterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, idest simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque pro habitu; a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis hæc videtur esse ratio; quia cum scire sit aliquis ac-

[1] Al. : « scientiam. »

tus, et circa actum consideretur objectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivocatur; sicut hoc nomen « intellectus » quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur II *Topic.*, cap. I, circa fin. Illud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur: Dicam tibi conscientiam meam, idest quod est in conscientia mea. Sed potentiæ vel habitui, proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim quod non consuevit idem nomen esse alicujus potentiæ et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentiæ vel alicujus habitus; sicut videre est proprium potentiæ visivæ, et scire in actu habitus scientiæ; unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine « usus; » significat enim actum cujuslibet habitus et potentiæ, usus enim est illius cujus est actus; unde hoc nomen « usus » ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiæ significat applicationem scientiæ ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit [1]: alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicujus actus, inquantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. XLIII, 22: *Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris;* et Eccle. VII, 23: *Scit conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis;* et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; Rom. IX, 1: *Testimonium mihi perhibente conscientia mea.* Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in speculativis: scilicet viam quæ est inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ.

Sed sciendum quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut memoriæ, per quam ejus quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem

[1] Al.: « vel fieret. »

hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiæ, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiæ, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; consilium autem de faciendis tantum.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicit Hieronymus, ubi supra : « Hanc [1] conscientiam præcipitari videmus, » non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientiæ scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici quod tota vis conscientiæ examinantis vel consiliantis ex judicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativæ pendet ex principiis primis; et ideo conscientiam synderesim nominat, inquantum scilicet ex vi ejus agit : et præcipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest : non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.

Ad secundum dicendum quod inquinatio non dicitur esse in conscientia [2] sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione : dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicujus inquinationis sibi est conscius.

Ad tertium dicendum quod secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum ; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quæ prius immunda est, et postea munda ; non quidem ita quod conscientia sit subjectum munditiæ et immunditiæ ; sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur ; non quod sit idem actus numero quo prius sciebat se esse immundum, et post mundum scit se esse ; sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio quæ ex eisdem principiis procedit.

Ad quartum dicendum quod judicium conscientiæ et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu ; competit autem judicium conscientiæ in via qua est examinans ; et in hoc differt judicium utriusque a judicio synderesis, et differunt judicium conscientiæ et liberi arbitrii, quia judicium conscientiæ consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem : quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiæ ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere ; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiæ ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in electionem [3] prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala concientia facere, inquantum factum judicio scientiæ non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum quod conscientia dicitur esse naturale judicatorium, inquantum tota examinatio conscientiæ ex naturali judicatorio dependet, ut prius dictum est.

Ad sextum dicendum quod peccatum est in voluntate et ratione sicut in subjecto, in conscientia autem alio modo. ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie, sed secundum illum modum loquendi quo scire dicitur illud quod scimus.

Ad octavum dicendum quod dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout ratio dicitur spiritus.

Ad nonum dicendum quod conscientia

[1] Cfr. notulam ad arg. I, art. II præcedent. quæstionis.

[2] Al. : « in scientia. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « in ejus rejectionem. » Porro sensus est : « concupiscentia ligatur ratio, ne electio sit dictamini rationis conformis. »

nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientiæ non sit semper, nec sit in dormiente ; tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum quod conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est judicium rationis ex lege naturali deductum.

Ad secundum dicendum quod aliquis sibi ipsi dicitur esse conscius per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

Ad tertium dicendum quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiæ ad aliquid non est habitus, sed actus ; et hoc significatur nomine conscientiæ.

Ad quartum dicendum quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus ejusdem rationis, sicut ex actibus infusæ caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel præexistens augmentatur ; sicut in eo qui habet habitum temperantiæ acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiæ procedat ex habitu sapientiæ et scientiæ, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur.

Ad quintum dicendum quod cum conscientia dicitur esse spes, est prædicatio per causam : inquantum scilicet conscientia bona facit hominem bonæ spei esse, ut *Glossa*, ibidem, exponit.

Ad sextum dicendum quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quæ est in nobis dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostræ naturæ est indita.

Ad septimum dicendum quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia non est habitus nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem illas quæ probant conscientiam esse actum, concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum conscientia possit errare.

Secundo quæritur utrum conscientia possit errare ; et videtur quod non. Naturale enim judicatorium nunquam errat. Sed conscientia est naturale judicatorium. Ergo non errat.

2. Præterea, conscientia addit aliquid supra scientiam : id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiæ. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in IV *Ehtic* , cap. III et V. Ergo nec conscientia errare potest.

3. Præterea, synderesis est scintilla conscientiæ, ut dicitur in *Glossa Hieronmi*, *Ezech.* I, ubi supra. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus ignis et scintillæ. Ergo et conscientiæ et synderesis. Sed synderesis nunquam errat. Ergo nec conscientia.

4. Præterea, « Conscientia, secundum Damascenum, lib. IV *De fid. orth.*, cap. XXIII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1199, est lex intellectus nostri. » Sed lex est certior quam ipse intellectus ; intellectus autem semper est rectus, ut dicitur in III *De anima*, com. XXXI. Ergo multo fortius conscientia semper est recta.

5. Præterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio conjuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

6. Præterea, in judicio statur dictis testium. Sed in judicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. II, 15 : *Testimonium illis reddente conscientia sua etc.* Cum igitur judicium divinum nunquam possit falli, videtur quod conscientia nunquam errare possit.

7. Præterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quædam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse rectam semper [1].

8. Præterea, spes innititur conscientiæ,

[1] Sic B. — Edit. omittunt : « semper. »

sicut habetur per *Glossam* I Tim. I, 5 : *Ex corde meo et conscientia bona.* Sed spes certissima est, ut habetur Hebr. VI, 18 : *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus; quia confugimus ad tenendam propositam spem.* Ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Sed contra est quod dicitur Joan. XVI, 2 : *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo his qui occidebant Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placerent Deo. Sed hoc est erroneum. Ergo conscientia errat.

Præterea conscientia collationem quamdam dicit. Sed ratio conferendo decipi potest. Ergo conscientia errare potest.

Respondeo quod, sicut ex dictis, art. præced., patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem specialem actum ; in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter : uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur ; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter : vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syllogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum est enim supra, art. præced., quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis judicium universale existat; non potest applicari judicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicujus particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari : ut si ex judicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei esse faciendum ; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere esse prohibitum lege Dei; fiet applicatio conscientiæ concludendo ab hoc concubitu esse abstinendum. In universali quidem judicio synderesis, errorem esse non contingit, ut supra ex dictis, art. præced., patet; sed in judicio rationis superioris contingit esse peccatum ; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est ; ut hæretici qui credunt juramentum a Deo esse prohibitum. Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quæ erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis ; ut cum aliquis errat circa civiles rationes justi vel injusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit ; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem : ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale judicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quæ directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse majus sua parte, nullus decipitur ; sicut nec in hoc: Omne totum est majus suâ parte ; ita nec in hoc quod est, Deum non esse a me diligendum, vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest ; eo quod in utroque judicio tam speculabilium quam operabilium, et major est per se nota, utpote in universali judicio existens ; et minor etiam, qua idem de se ipso prædicatur particulariter; ut cum dicitur : Omne totum est majus sua parte ; hoc, totum quoddam est ; ergo est majus sua parte.

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur naturale esse judicatorium, inquantum est conclusio quædam ex naturali judicatorio deducta, in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalis judicatorii, tamen propter errorem particularis assumptæ, vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiæ ad actum particularem ; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum quod, cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam, solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi scire dicimur.

Ad tertium dicendum quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni ; ita synderesis est id quod supremum in conscientiæ judicio reperitur ; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiæ dicitur. Neque oportet ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillæ ratione suæ puritatis; et ita etiam aliquis error potest accidere conscientiæ propter commixtionem ejus ad particularia, quæ sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in sua puritate existenti.

Ad quartum dicendum quod conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesi; et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod licet ratio ex hoc quod conjungitur synderesi, non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adjungitur majori veræ.

Ad sextum dicendum quod in judicio statur dicto testium, quando dicta testium non possunt per alia manifesta indicia argui falsitatis. In eo autem qui in concientia errat, testimonium conscientiæ arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis ; et sic non stabitur dicto conscientiæ errantis in divino judicio, sed magis dictamini legis naturalis.

Ad septimum dicendum quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis ; conscientia autem est quasi regula regulata ; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.

Ad octavum dicendum quod spes illa quæ super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet; et hæc est gratuita ; spes autem quæ super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Proverb. x, 28 : *Spes impiorum peribit.*

ARTICULUS III.

Utrum conscientia liget.

Tertio quæritur utrum conscientia liget; et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua facienda nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat [1].

2. Præterea, aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis ; ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Præterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Præterea, ejusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra, Eccle. VII, 23 : *Scit conscientia tua ; Glossa* interlin. : « Qua judice nemo nocens absolvitur. » Sed præceptum judicis obligat. Ergo dictamen conscientiæ ligat.

Præterea, super illud Rom. : *Omne quod non est ex fide, peccatum est, In Epist. ad Rom.*, lib. X, *Pat. græc. lat.* t. XIV, col. 1255, dicit Origenes : « Vult Apostolus ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam [2]. » Ergo conscientia ligat.

Respondeo dicendum quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi ; unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex se necessaria sunt ; non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri ; sed in his tantum necessariis [3] ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis ; alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione ; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium.

[1] Al. : « ex hominis conscientia, non ligat. »
[2] Sensus est, non verba Origenis.
[3] Al. : « in tantum necessariis. »

Prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. I, circa med. Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde Philosophus dicit in V *Metaph.*, quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntatis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti; et ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem [1] in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam; et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua præceptum ligat et qua conscientia ligat; cum præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini.

Ad primum ergo dicendum quod homo non facit sibi legem; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad secundum dicendum quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; et hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus vel quæstio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in III *Ethicor.*, cap. III. Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum; quia de his quæ sunt in præcepto, consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; et sic consilium contra præceptum dividitur, cujusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia hujus consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute ejus quod in conscientia habetur; conscientia quæ ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

Ad tertium dicendum quod quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam habet, eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur.

Ad quartum dicendum quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat; ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea quæ quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat; ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

ARTICULUS IV.

Utrum conscientia erronea liget.
I-II, quæst. XIX, art. V.

Quarto quæritur utrum conscientia erronea liget; et videtur quod non. Quia,

[1] Al. : deest « autem. »

ut dicit Augustinus, libro XXII *Contra Faustum*, cap. XXVII, in princ., peccatum est « dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. » Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

2. Præterea, Rom. XIII, super illud : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, dicit *Glossa* Augustini, in serm. VI *De verbis Domini* a med., quod inferiori potestati non est obediendum contra præceptum superioris; sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperatori præcipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum ergo conscientia erronea præcipiat contraria præceptis Dei, præceptum conscientiæ errantis nullo modo obligare videtur.

3. Præterea, secundum Ambrosium, lib. *De paradiso*, cap. VIII, § XXXIX, *Pat. lat.* t. XIV, col. 292, peccatum est « Transgressio [1] legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinæ, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare a præceptis legis divinæ ; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod divina lege est prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

4. Præterea, secundum jura, si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra præceptum Ecclesiæ, etiam si excommunicatio addatur ; si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiæ obedire. Sed conscientia erronea, præcipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

5. Præterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicendum quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quæ sunt per se mala. — Sed contra : ideo in illis quæ sunt per se mala conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium. Sed similiter naturalis ratio dictat contrarium conscientiæ erroneæ quæ circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

7. Præterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Præterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato. Si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret ; sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non, peccaret. Ergo erit coactus ut peccatum vitare non possit ; quod videtur impossibile ; quia « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » secundum Augustinum, I *Retract.*, cap. IX, parum ante med. Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Præterea, omne peccatum ad aliquod genus reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens ; ergo conscientia talis non ligat.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est :* etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quæ prohibet illud quod in se est bonum, est erronea. Ergo talis ligat.

Præterea, observare legalia post tempus gratiæ revelatæ non erat indifferens, sed per se malum; unde dicitur Gal. V, 2 : *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest.* Sed tamen conscientia de circumcisione observanda ligabat ; unde ibidem, 3, dicitur : *Testificor autem circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

Præterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi præceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse præceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quæ sunt per se mala, sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium

[1] « Prævaricatio legis... inobedientia præceptorum. »

suæ conscientiæ esse contra legem Dei. Ergo, si vult facere illud, vult facere contra legem Dei, et peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

Præterea [1], secundum Damascenum, lib. IV *De fid. orth.*, cap. XXII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1199, conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo etiam facere contra conscientiam quomodocumque.

Præterea, aliquis ex præcepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dictat, est præceptum. Ergo, quantumcumque sit erronea, conscientia ligat

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt quod conscientia potest errare vel in his quæ sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quæ sunt per se mala non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat : alias enim consilium obligare diceretur; implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium præterit, non peccat; ad præcepta autem ligari dicimur, quia si non servamus præcepta, peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit : sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquod esse præceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quæ est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est; quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat; recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere; quia in ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest præteriri in actu sine peccato; unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid et sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione : si talis duret conscientia. Hæc autem conscientia removeri potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum; potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiæ, quo contingente, ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam, quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum : illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter aliud, quasi per accidens; sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), nec inhæret conscientiæ erroneæ propter rectitudinem quam in ea credit esse; inhæret quidem, per se loquendo, rectæ conscientiæ, sed erroneæ quasi per accidens; inquantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VII *Ethic.*, ubi quasi eamdem quæstionem quærit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid; quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis id quod dictat erronea conscientia, non consonum sit legi Dei, tamen acci-

[1] Textus ille in Parm. tripliciter indicatur : « lib. IV, cap. XI, alibi : cap. XXIII, hic autem : cap. XXXII. » Errat ubique Parm. in his indicationibus.

pitur ab errante ut ipsa lex Dei; et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedet a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quando superioris vel inferioris sunt distincta præcepta, et utrumque per se distinctum pervenit ad eum qui præcepto obligatur; quod hic non contingit; quia conscientiæ dictamen nihil est aliud quam perventio præcepti divini ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis, art. I et II, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si præceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul non præciperet nisi recitans imperatoris præceptum. Tunc enim idem esset contemnere præceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

Ad tertium dicendum quod conscientia erronea errans in his quæ sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quæ dictat, dicit esse legem Dei; et ideo transgressor illius conscientiæ, transgressor efficitur legis Dei; quamvis conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccat; quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia ejus quod scire debebat.

Ad quartum dicendum quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

Ad quintum dicendum quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed si impleatur, excusat a peccato; unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum: utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia juris est; sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim apud judicem sæcularem non excusatur qui ignorantiam juris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium ejus quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu ratio naturalis non dictat contrarium; si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen cum quis existimat hoc opus cadere sub præcepto [1], efficitur non indifferens propter suam æstimationem.

Ad octavum dicendum quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente; et hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriæ, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum evitare non potest; si enim dat ex tali intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est

Ad nonum dicendum quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus justitiæ, vel temperantiæ, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cujus specie conscientia illud dictat; vel si dictat illud sub specie divini præcepti, vel alicujus prælati tantum, incurrit peccatum inobedientiæ conscientiam transgrediens.

ARTICULUS V.

Utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus.

Quinto quæritur utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam præceptum prælati, vel minus; et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obedientiam prælato. Sed tenetur votum reddere: Psalm. XXV, 12: *Vovete, et reddite.* Ergo videtur quod tenetur prælato obedire contra conscientiam; et ita magis prælato quam conscientiæ.

2. Præterea, prælato semper est obediendum in his quæ non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum.

[1] Al.: « sub peccato. »

Ergo in eis tenetur obedire prælato; et sic idem quod prius.

3. Præterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in *Glossa* ord. super illud: *Qui resistunt*, Rom. XIII. Sed anima prælati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex prælati imperio quam ex conscientia propria.

4. Præterea, subditus non debet judicare de præcepto prælati, sed magis prælatus de actibus subditi. Judicaret autem subditus de præcepto prælati, si propter suam conscientiam ab ejus præcepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia dictat in indifferentibus, magis est standum præcepto prælati.

Sed contra: vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, prælatus autem vinculum corporale et extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis prælatio agitur; unde, cum ad æternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur in *Glossa* ord. super illud: *Omnem potestatem*, I Corinth. XV. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientiæ quam prælato.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis ratio satis ex his quæ dicta sunt, art. III hujus quæst., potest apparere. Dictum est enim supra quod conscientia non ligat nisi vi præcepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturæ inditam. Comparare igitur ligamen conscientiæ ad ligamen quod est ex præcepto prælati, non est aliud quam comparare ligamen præcepti divini ad ligamen præcepti prælati. Unde, cum præceptum divinum obliget contra præceptum prælati, et magis obliget quam præceptum prælati, conscientiæ ligamen erit majus quam ligamen præcepti prælati; et conscientia ligabit præcepto prælati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra præceptum prælati obligat; simpliciter quidem, quia ejus obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia; perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur peccatum non incurrat; sed ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato, quantumcumque prælati præceptum sit in contrarium; sed conscientia erronea ligat contra præceptum prælati in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suæ durationis; potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum præceptum prælati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens præceptum prælati obliget; in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia conscientiam agit, sive faciat, quia prælato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam præceptum prælati.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quæ votum[1] obedientiæ se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiæ, nec iterum a conscientiæ absolvitur ligamine per istam obligationem; et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quæ est conscientiæ, est major, quia intensior; minor quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quæ est ad prælatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea deponi potest.

Ad secundum dicendum quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiæ fit non indifferens.

Ad tertium dicendum quod quamvis prælatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cujus præcepti specie ligat conscientia, est major quam prælatus.

Ad quartum dicendum quod subditus non habet judicare de præcepto prælati, sed de impletione præcepti, quæ ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

[1] Sic B. — Edit.: « bonum. »

QUÆSTIO XVIII [1].

DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTIÆ

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam. — I part., quæst. xciv, art. 1.

Quæstio est de cognitione primi hominis in statu innocentiæ; et primo quæritur utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam; et videtur quod sic. Dicit enim Magister in IV *Sent.*, dist. I, quod « homo ante peccatum Deum sine medio vidit. » Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiæ vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum quod Magister intelligit quod vidit sine medio quo ad nubilum culpæ, non autem sine medio creaturæ. — Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod « quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad eum deveniamus. » Ergo videtur quod intelligat de medio creaturæ. Sed videre sine medio creaturæ, est videre per essentiam. Ergo etc.

3. Præterea, Philip. IV, 7, dicitur quod *pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra :* hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis; quod *Glossa* ordin. et interlin. ibid. sic exponit : « Omnem sensum, idest intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem Patris. » Ex quo habetur quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnem illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit : unde dicit Gregorius, IV *Dial.*, in princ. : « Homo peccando extra se ipsum fusus illa jam cœlestis patriæ gaudia quæ prius contemplari solebat, videre non poterat. » Ergo Adam in illo statu gaudio cœlestis patriæ fruebeatur.

4. Præterea, Hugo de sancto Victore lib I *De sacram.*, part. VI, cap. XIV, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 271, dicit, quod homo in statu illo cognoscebat « Creatorem suum ea cognitione qua tunc per præsentiam contemplationis manifestius cernebatur. » Sed videre Deum per præsentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Præterea, homo factus est ad videndum Deum : ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suæ particeps esset, quæ in ejus visione consistit, ut habetur I dist. II *Sent.* Si igitur in statu innocentiæ Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediebat. Non autem medium culpæ impediebat, quia tunc ab ea immunis erat; nec impediebat medium creaturæ, quia Deus est intimior rationali animæ quam quælibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiæ vidit Deum per essentiam.

6. Præterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in lib. *De spiritu et anima*, cap. XI. Sed unicuique inest desiderium suæ perfectionis. Ergo Adam in primo statu desiderabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat, affligebatur. Hoc autem est falsum; quia afflictio, cum sit pœna, culpam præcedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

7. Præterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. X, non procul a fin., et cap. XI, ante med. Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentiæ. Ergo in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante; et ita Deum per essentiam videbat.

[1] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent : primo utrum homo in statu innocentiæ cognoverit Deum per essentiam; 2° utrum homo in statu innocentiæ per creaturas viderit Deum; 3° utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit; 4° utrum Adam habuit in statu innocentiæ omnium creaturarum notitiam; 5° utrum Adam in statu innocentiæ viderit Angelos per essentiam; 6° utrum Adam in primo statu errare sive decipi potuit; 7° utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam habuit; 8° utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum plenariæ rationis habuissent.

8. Præterea, ad hoc quod aliquid videamus in actu: nihil aliud requiritur nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materiæ, quod pertinet ad intellectum agentem; et ut in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata: est etiam animæ ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiæ, videtur quod Deum per essentiam videbat.

9. Præterea, cum anima Adæ in statu innocentiæ esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum objectum proprium quam inferior circa objectum proprium. Sed inferior ratio, cujus est circa temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior, cujus est æterna conspicere, poterat immediate Deum per essentiam videre.

10. Præterea, illud a quo fit aliquid visibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu, immediate ab intellectu cognoscitur. Sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo nisi inquantum est actu; et ita Deus, cum solus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

11. Præterea, Damascenus dicit, *Orth. fidei*, lib. II, cap. xi, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 911, quod « Homo in statu innocentiæ beatam vitam habuit, et omnem beatitudinem. » Sed beata vita vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo tunc per essentiam Deum vidit.

12. Præterea, idem[1] Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. xi, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 915, quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissimæ contemplationis, sicut Angelus. Sed Angeli vident Deum per essentiam. Ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

13. Præterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentiæ quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo et Moyse Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. xxvi et xxviii, et in lib. *De videndo Deum*, epist. cxlvii, olim cxii, cap. xii. Ergo multo fortius Adam in statu innocentiæ Deúm per essentiam vidit.

14. Præterea, Genes. xi, super illud: *Misit Deus soporem in Adam*, dicit *Glossa* ordin. super illud: *Adæ non inveniebatur*: « Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ et intrans in sanctuarium Dei, novissima intelligeret. » Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam.

15. Præterea, secundum Damascenum, *Orth. fidei*, lib. II, cap. xi, circa med., Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spirituali. Spiritualis autem paradisus nihil aliud est quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo etc.

16. Præterea, Augustinus dicit XIII *De civit. Dei*, cap. x, parum a princ., quod « in statu innocentiæ non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur. » Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat; ergo etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus in I *De Trinit.*, cap. viii, a med., quod Dei visio per essentiam est tota merces Sanctorum. Sed Adam in statu innocentiæ beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

Præterea, Bernardus dicit quod Deus in statu viæ potest quidem totus diligi, sed non videri. Videretur autem totus si videretur per essentiam; cum ejus essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu viæ, Deum per essentiam videre non potuit.

Præterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit; unde Boetius dicit in lib. *De consolat.* V, metro iii, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 845, quod « summam retinens, singula perdit[2]. » Sed in statu innocentiæ anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione divinæ

[1] Sic codd. — Edit. omittunt: « idem. »

[2] « Nunc membrorum condita nube, non in totum est oblita sui, summamque tenet, singula perdens. » Indicabatur in Parm. lib. III.

essentiæ, ad quam requiritur perfectissima dispositio; nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpiditate omnia intelligit.

Præterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentiæ viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit; et ita non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria; secundum hoc homo in statu innocentiæ mediam habuit visionem inter visionem beatorum et visionem hominis post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturæ testimoniis, quæ concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec etiam [1] ipse Adam in statu innocentiæ, ut communis opinio tenet. Cujus veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim naturæ est aliquod ultimum assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, inquantum homo, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit; in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est ejus intelligentia; unde, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, « perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu jacentium. » Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanæ accipiatur secundum aliquem modum intelligendi; quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quorum [2] unus alio perfectius intelligit, nec est aliquis ita perfecte intelligens quod non possit excogitari aliquem perfectius intelligere, nisi Deus qui in infinita limpiditate omnia intelligit. Unde oportet quod ultimus terminus humanæ perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquæque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum quod in aliqua visione triplex medium considerari potest; unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visæ; aliud a quo accipitur cognitio rei visæ. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quæ, sicut forma videntis inquantum est videns, principium est visivæ operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visæ, est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et hæc tria in visione intellectuali inveniuntur: ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causæ devenimus; et ita similitudo causæ nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causæ resplendet. Unde hujusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quæ fit per speculum. Homo igitur in

[1] Sic codd. — Edit. omittunt: « etiam. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit.: « quo unus alio perfectius intelligit; » et omittunt: « nec est aliquis ita perfecte intelligens quod non possit excogitari aliquem perfectius intelligere, nisi Deus qui in infinita limpiditate omnia intelligit. »

statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo; oportet enim ut per ea quæ facta sunt, in invisibilia ejus veniamus, ut dicitur Rom. I. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiæ; indigebat autem medio quod est quasi species rei visæ; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatæ, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria; quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbit, non per aliquam ejus similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum repræsentare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriæ in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*, eo quod ista visio nulli creaturæ est naturalis, sed soli Deo; unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda visio, quæ est per medium, quod est species, est naturalis Angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiæ. Tertia vero est competens naturæ hominis; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiæ vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum, scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit;[1] et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur; sive sit lumen naturæ, ut lumen intellectus agentis, sivæ gratiæ, ut fidei et sapientiæ. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio: scilicet medio quod est similitudo Dei; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum indigent medio, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus se ipsum videt absque omni medio; ipse enim est lumen quo se ipsum videt.

Ad secundum dicendum quod Magister non removet quin per aliquam similitudinem creaturæ quasi per medium Deus in statu innocentiæ videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturæ.

Ad tertium dicendum quod Adam in statu innocentiæ non videbat gaudia cœlestis curiæ ut comprehenderet quæ vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

Ad quartum dicendum quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiæ, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur; et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiæ.

Ad quintum dicendum quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suæ perfectionis; et ideo quod in principio suæ conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediretur, sed solum ex proprio defectu; quia nondum ei inerat perfectio illa quæ requiritur ad videndum Deum per essentiam.

Ad sextum dicendum quod Adam in statu innocentiæ desiderabat Deum per essentiam videre; sed ejus desiderium erat ordinatum; ad hoc enim tendebat quod videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

Ad septimum dicendum quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium, cap. V *De divin. nomin.*, § IX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam hominis a Deo procedere mediante Angelo, et ad exemplar divinum formari mediante exemplari angelico; quod quidem ex verbis inductis removetur; ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut exemplari formatur; et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

Ad octavum dicendum quod quamvis

[1] Hic in B ex confusione quadam textuum series argumentationis interrumpitur.

Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentiæ; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma ; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quæ ad hoc requiritur.

Ad nonum dicendum quod superioris rationis objectum secundum conditionem naturæ, non est ipsa divina essentia, sed rationes quædam a Deo in mentem influentes, et a creaturis acceptæ, quibus ad æterna conspicienda perficimur.

Ad decimum dicendum quod immediatum principium et proximum quo ea quæ sunt in potentia fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis ; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

Ad undecimum dicendum quod dictum Damasceni non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset; sed beatus erat quadam beatitudine quæ illi statui competebat; sicut in statu miseriæ aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alicujus perfectionis in eis existentis, ut Matth. v, 3 : *Beati pauperes spiritu.*

Ad duodecimum dicendum quod Angelus in statu naturæ conditæ non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competebat solum per gratiam. Adam autem in statu innocentiæ per gratiam habuit illum modum visionis quem habet Angelus per naturam, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter Angelus.

Ad decimumtertium dicendum quod Moyses et Paulus quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et quamvis simpliciter essent in statu viæ, secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu viæ. Et ideo Adæ in statu innocentiæ, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc elevatus supra communem cognitionem, quæ tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, non est inconveniens; cum talis gratia ita pottuerit conferri in statu innocentiæ sicut et post statum peccati.

Ad decimumquartum dicendum quod si intelligamus talem extasim Adæ fuisse qualis fuit raptus Pauli : tunc dicemus, quod illa visio erat supra modum communem visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quædam profundiora de divinis mysteriis quæ secundum communem modum humanæ cognitionis tunc sibi competebant.

Ad decimumquintum dicendum quod paradisus spiritualis, prout perfectam delectationem designat, quæ beatum facit, in Dei visione consistit; sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in qualicumque contemplatione Dei paradisus spiritualis consistit.

Ad decimumsextum dicendum quod non fuisset bona et ordinata voluntas, si deliberasset tunc habere quod tunc ei non competebat; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum homo in statu innocentiæ Deum per creaturas viderit.

Secundo quæritur utrum homo in statu innocentiæ Deum per creaturas viderit; et videtur quod non. Cognoscere enim Deum per creaturas, est cognoscere per effectum. Hæc autem est collativa sive venativa cognitio; quæ, cum languida sit et imperfecta, homini in statu innocentiæ non competebat. Ergo Adam in statu innocentiæ non vidit Deum per creaturas.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed Isidorus, lib. I *De summo bono*, (*a*) cap. IV, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 543, assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas videt, quia a Creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentiæ nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

(*a*) Hic liber vocatur etiam *Liber sententiarum* Isidori.

3. Præterea, secundum Hugonem de Sancto Victore, lib. I *De sacram.*, parte VI, cap. XIV, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 271, homo in statu illo Deum cognoscebat per præsentiam contemplans (*a*). Sed in contemplatione videtur sine medio creaturæ. Ergo Deum non videbat per creaturas.

4. Præterea, Isidorus dicit, ibid., cap. X, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 554, quod « Angelus [1], ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit. » Sed homo in statu innocentiæ Deum sicut alter Angelus, secundum Damascenum, lib. II, cap. XI, vidit. Ergo ipse Deum ex creaturis non cognovit.

5. Præterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura Creatori comparata, est tenebra. Ergo Creator per creaturam cognosci non potest.

6. Præterea, Augustinus dicit, *Super Genes. ad litteram*, cap. ult.: « Forte, inquam, sic cum eis loquebatur; » scilicet primis parentibus, « etsi non tanta participatione divinæ sapientiæ quantam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visionis et locutionis. » Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentiæ illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscunt. Sed Angeli non cognoscunt Deum per creaturas, ut patet Augustinum, II *Super Genes. ad litteram*, cap. VIII, et per Dionysium, cap. *De divin. nomin.* Ergo homo in statu innocentiæ Deum per creaturas non videbat.

7. Præterea, anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

8. Præterea, posita cognitione perfectiori, superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentiæ per præsentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut dicit Hugo de sancto Victore, lib. I *De sacr.*, part. VI, cap. XVI. Ergo Deum per creaturas non cognovit.

Sed contra est quod Damascenus dicit lib. II cap. XI a med., *De fid. orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 918, quod Adam in paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum Creatorem consideraret.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis sciendum est, quod secundum Boetium in lib. *De consol.* III, prosa X, parum a princ., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 765, natura a perfectis principium sumit [2]. Quod in operibus divinis considerari potest; in quolibet enim ejus opere ea quæ prima sunt perfectionem habent. Unde, cum in statu innocentiæ constitueretur Adam ab ipso ut totius humani generis principium, non solum a quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiam quo in alios originalem justitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiæ duplicem perfectionem habuisse; unam quidem naturalem, aliam autem gratiæ a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creatura: quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quæ extendit se potentia activa; et ideo dicit Commentator, IX *Metaph.*, com. XI, quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur; una quasi passiva, quæ est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quæ est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hæ autem non sunt nisi formæ sensibilium rerum, quæ a phantasmatibus abstrahuntur; nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per se ipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus; et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ ut Deum cognosceret per inspirationem in-

[1] « Ante omnem creaturam angeli facti sunt. Lux dicuntur participando luci æternæ. »

[2] « Neque enim ab diminutis, inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens, in hæc extrema dilabitur. »

(*a*) Cfr. Notulam art. I hujus quæst. ad 4. Præterea.

ternam ex irradiatione divinæ sapientiæ; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa.

Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat autem hæc ejus secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea quæ quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

Ad primum ergo dicendum quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quæratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiæ utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suæ naturæ, sed per comparationem ad naturam digniorem: non enim fuit tantæ perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

Ad secundum dicendum quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiæ non indigebat, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod præter illam contemplationem cognitionis habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est, ubi sup.

Ad quartum dicendum quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed præter hoc habebat aliam cognitionem suæ naturæ competentem, ut dictum est, ibid.

Ad quintum dicendum quod creatura est tenebra inquantum est ex nihilo; inquantum vero est a Deo, similitudinem aliquam ejus participat, et sic in ejus similitudinem ducit.

Ad sextum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quæ est per inspirationem divinam: quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, ubi subjungit: « Fortassis etiam illo locutionis genere. » Deus enim loquebatur, quod fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua imagine præsentata.

Ad septimum dicendum quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem naturæ suæ, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus cognitio nostra ortum habet.

Ad octavum dicendum quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

ARTICULUS III.

Utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit. — II-II, quæst. v, art. I.

Tertio quæritur utrum Adam in statu innocentiæ fidem de Deo habuit; et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio ænigmatica, ut patet I Cor. XIII, 13: *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Sed Adam in statu innocentiæ habuit cognitionem non ænigmaticam, sed apertam. Ergo [1] fidem non habuit.

2. Item, Hugo de sancto Victore dicit, lib. I *De sacr.*, part. VI, cap. XIV, *Pat. lat.* t. CLXXI, col. 271, quod cognovit « Creatorem suum non ea cognitione qua a modo credentibus absens fide quæritur. » Ergo idem quod prius.

3. Item, Gregorius, IV *Dialog.*, cap. I, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 320, dicit: «Fides [2] illis competit qui ea quæ credenda sunt, per experimenta non possunt cognoscere. » Sed Adam, ut ibidem dicitur, experimento cognovit ea quæ nos credimus. Ergo [3] fidem non habuit.

4. Item, fides non solum est de Creatore, sed de Redemptore. Sed Adam in statu innocentiæ nihil videtur cognovisse de Redemptore, quia sui casus præscius

[1] Sic. B. — Edit. omitt.: « fidem non habuit. »

[2] « Factum est ut unigenitus Patris veniret, ut crederemus, quæ adhuc per experimentum scire non possumus. »

[3] Sic B. — Edit. omitt.: « fidem non habuit. »

non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo [1] Adam fidem non habuit.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV *De civit. Dei*, cap. XXVI, paulo a princ., quod « Adam in statu innocentiæ habuit caritatem de corde puro et fide non ficta. »

Item, habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in II *Sent.*, dist. XXIX. Ergo et fidem.

Respondeo dicendum quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet, si objectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est objectum fidei; dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem rationem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem, et alia hujusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quæ naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Deum per essentiam pervenerat; unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex scilicet secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem. Est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. X. Est etiam quædam locutio exterior, qua Deus nobis per prædicatores loquitur; quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quædam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suæ essentiæ signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiæ. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis; unde in Psal. LXXXIV, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, et primo est fidem edoctus a Deo; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

Ad primum ergo dicendum quod non habuit ita apparentem [2] cognitionem quæ sufficeret [3] ad obscuritatem fidei removendam, quæ non removetur nisi per hoc quod prima veritas sit apparens.

Ad secundum dicendum quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhæremus revelationibus aliis factis.

Ad tertium dicendum quod experimentum illud quod homo habuit, non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est: unde non sufficit ad evacuandam fidem.

Ad quartum dicendum quod Adam de Redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, inquantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quæ suæ saluti necessaria essent.

ARTICULUS IV.

Utrum Adam in statu innocentiæ habuit notitiam creaturarum omnium. — I part., quæst. XLIV, art. II.

Quarto quæritur utrum Adam in statu innocentiæ habuit omnium creaturarum notitiam; et videtur quod non. Non enim habuit notitiam futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isai. XLI, 23: *Annuntiate futura, et dicemus quia dii estis vos.* Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

2. Præterea, sicut dicit Avicenna in VI *De natural.*, ad hoc sensus sunt animæ humanæ necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adæ scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sibi sensus collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

3. Præterea, sicut dicit Boetius in V *De consol.*, metro III, parum ante fin., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 845.

> Nunc membrorum condita nube,
> Non in totum est oblita sui,
> Summamque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio

[1] Sic B. — Edit. omitt.: « Adam fidem non habuit. »

[2] A: « apertam. » — B: « aptam. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit.: « sufficiat. »

suæ conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali; non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

4. Præterea, cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per ejus propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in III *De anima*, com. xv, est in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est. Ergo non potuit habere Adam in principio suæ conditionis de rebus [1] propriam cognitionem.

5. Sed dicendum quod quamvis non haberet ex vi naturæ, habebat tamen ex dono divino. — Sed contra: omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adæ collata in principio suæ conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in principio confertur; quod videtur esse falsum.

6. Præterea, nihil movetur ad perfectionem cognitionis quod est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem habens creaturarum. Probatio mediæ. Intellectus secundum Philosophum in III *De anima*, com. xiv, nihil est eorum quæ sunt, antequam intelligat; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quæ sunt; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quæ sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem; et ita intellectus Adæ in sui principio non erat in termino perfectæ scientiæ, sed in motu ad perfectionem.

7. Præterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicæ naturæ quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. *De causis*, propos. x: « Omnis intelligentia est plena formis. » Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicæ naturæ. Ergo non fuit competens animæ primi hominis statim in principio omnium rerum cognitionem habere.

8. Præterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo [2] nec cognoscere; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio, quia una potentia non perficitur simul nisi uno actu unius generis; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus; et ita anima Adæ non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversæ res per diversos habitus cognoscantur.

10. Præterea, si Adam cognovit omnes creaturas; aut eas cognovit in Verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in Verbo, quia est cognitio beatorum videntium Verbum; nec in propria natura, quia nondum erant in propria natura: nec iterum in propria intelligentia; non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu; et sic humanæ animæ competebat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia ejus esse cognitio. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11. Præterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam [3].

12. Præterea, Augustinus dicere videtur, VIII *Super Genes. ad litteram*, cap. viii et ix, quod Adam positus fuit in paradiso ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturæ, quæ contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam

[1] B : « de creaturis. »
[2] B : « ergo non potest simul plura intelligibilia cognoscere ; » cæteris omissis usque ad finem argumenti.
[3] B : « cognitionem. »

modo loquitur, cum positis seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogetur quæ vis radicis et seminis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturæ nihil est aliud quam vires naturæ ex naturæ operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13. Præterea, Adam in statu innocentiæ non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus Dionysius, cap. VII *Cæl. hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210, dicit quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentiæ omnia scivit.

14. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. *De divinatione dæmonum*, cap. V, secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentiæ potuit secreta cordium cognoscere; et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

1. Sed contra, Augustinus dicit in XIV *De civit. Dei*, cap. X, parum a princ., quod « in statu illo nihil aberat quod bona voluntas non adipisceretur. » Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

2. Præterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum ætatem; in statura, quantum ad omnia membra. Ergo etiam fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

3. Præterea, perfectio naturæ conditæ major est quam perfectio naturæ lapsæ. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturæ lapsæ; unde quidam Sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiæ post lapsum naturæ. Ergo multo fortius Adam habuit cognitionem futurorum, et multo magis præsentium[1].

5. Præterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet Genes. II. Ergo ipse plenarie res cognovit.

Respondeo dicendum quod in Adam duplex fuit cognitio; scilicet naturalis, et gratiæ. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quæcumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cujus quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem ejus est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute præexistunt omnia scibilia quæ ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis terminus est quando ea quæ virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute præexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

Adam autem in principio suæ conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu; ratione cujus, actus naturaliter est prior potentia, et naturæ operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis; et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Et sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quicquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quæ virtus primorum principiorum se extendere poterat.

Unde dicendum est quod quicquid unquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc to-

[1] Hic in A et B unum argumentum deest, duo desiderantur in C, et tres in D. — Et ad oram codicis in D, legitur : « hic aliqui libri habent adhuc tres rationes. »

tum Adam naturali cognitione habitualiter scivit. Scivit etiam multa quæ sunt in creaturis quæ naturali cognitione cognosci non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinæ providentiæ : tamen divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divinæ providentiæ subsunt; quæ interdum creaturas ad multa ordinat supra naturæ facultatem; sed ad hæc aliqualiter cognoscenda adjuvabatur alia cognitione, quæ est cognitio gratiæ, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genes.*, cap. ult. Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuitæ cognitionis non est nisi in visione gloriæ, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo hujusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi divinitus revelabatur. Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

Ad primum ergo dicendum quod quædam futura sunt quæ in suis causis naturaliter cognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quæ naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quæ sibi fuerunt divinitus revelata.

Ad secundum dicendum quod Adam debuit habere omnia perfecte quæ natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus dantur animæ humanæ ut perfectionem scientiæ capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil deesset eorum quæ ad perfectionem naturæ requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet, ut iterum per sensus ea quæ habitualiter sciebat, experiretur.

Ad tertium dicendum quod Adam aliud habuit inquantum constituebatur totius humanæ naturæ principium, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, inquantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset : et propter hoc etiam oportuit quod intellectus ejus non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum.

Ad septimum dicendum quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suæ naturæ, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam : sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius cælesti corpore; quamvis corpus Adæ virtute divina, acceperit quantitatem perfectam in principio, quod cœlesti corpori competit ex debito suæ naturæ.

Ad octavum dicendum quod intellectus Adæ non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad nonum dicendum quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficiei; sed unus habitus scientiæ non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in Verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia : qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species eorum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsæ sunt quæ cognoscuntur : quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura, non cognoscit eas nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quæ sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura : quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia; utpote cum intelligit se intelligere, et modum quo intelligit. Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo per modum enuntiationis; dum scilicet cognoscitur

res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est; et sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura : nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte : quia omnia quæ postmodum producta sunt in operibus sex dierum, præcesserunt secundum aliquem modum, ut patet ex Augustino *Super Genes.*, lib. V, cap. v. Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis : scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicujus rei; et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid sit leo; et sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quin omnes creaturæ per suas similitudines in ejus intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status quod potentia superior ab inferiori recipiat, erat tamen contra perfectionem quæ primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiæ, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad undecimum dicendum quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quæ nescivit, ad quæ scilicet naturalis ratio se extendere non potest : in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quæ cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quæ sciebat : ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

Ad duodecimum dicendum quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturæ operibus oportuisse naturæ virtutem cognoscere; sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in ejus notitia præexistebat; et hoc erat ei delectabile.

Ad decimumtertium dicendum quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum; quæ etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est; et ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indiguit.

Ad decimumquartum dicendum quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quæ cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile judicium est de his, et de cognitione futurorum contingentium.

Ad primum in contrarium dicendum quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat; hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere; nec vellet id quod sibi non competebat.

Ad secundum dicendum quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quæ est perfectio gloriæ; unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

Ad tertium dicendum quod præcognitio futurorum est quidem perfectio naturæ humanæ, quia ea perficitur etiam post lapsum; non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quæ alii Sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiæ, sicut Adam principium naturæ; ratione cujus perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

Ad quartum dicendum quod de ratione status innocentiæ erat ut Adam omnes virtutes haberet; quia quæcumque ei deessent, justitiam originalem non haberet : non autem est de necessitate innocentiæ omnem cognitionem habere; unde non est simile.

Ad aliud dicendum quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas novit plene, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium : sed ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

ARTICULUS V.

Utrum Adam in statu innocentiæ cognoverit seu viderit Angelos per essentiam.
I part., quæst. xciv, art. ii.

Quinto quæritur utrum Adam in statu innocentiæ Angelos per essentiam viderit; et videtur quod sit. Dicit enim Gregorius, IV *Dialog.* cap. i, in princ., *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 317 : « In para-

diso homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse. » Ergo videtur quod per altitudinem visionis suæ ad ipsos Angelos videndos attigerit.

2. Præterea, Genes. II, super illud : *Immisit Deus soporem etc.*, dicit *Glossa* : « Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adæ particeps angelicæ curiæ intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima[1]. » Sed non potuit esse particeps angelicæ curiæ nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

3. Præterea, Magister dicit in XXIII dist. II lib., quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas Angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit, I dist. lib. II. Ergo habuit notitiam Angelorum.

4. Præterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile actu, et intelligere illud, quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adæ poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quæ de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quæ de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

5. Præterea, quod aliquis non magis intelligat ea quæ de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed Angelorum essentiæ sunt de se magis intelligibiles quam essentiæ rerum materialium ; nec aliquis defectus in intellectu Adæ erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

6. Præterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali : et si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere ; et cum non sit abire in infinitum, deveniet tantum ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem. Sed hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ, scilicet Angeli. Ergo intellectus Adæ potuit cognoscere Angeli essentiam.

7. Præterea, secundum Philosophum III *De anima*, com. VI et VII, intellectus, propter hoc quod est potentia non conjuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibili : non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maxime intelligibile, sed magis ; cujus contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adæ in statu innocentiæ erat integer et perfectus. Ergo non impediebatur ab excellentia alicujus intelligibilis quin illud intelligere posset ; et ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem impedire non videatur nisi ipsius intelligibilis excellentia ; ergo etc.

8. Præterea, sicut supra, art. præc., dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in III *De anima*, com. XXXVI. Ergo Adam Angelos cognoscebat per essentiam.

9. Præterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animæ est a materia immunis, sicut et Angeli. Ergo et Angelum cognoscere per essentiam poterat.

10. Præterea, cognitio Adæ media fuit inter cognitionem nostram et cognitionem beatorem. Sed beati vident et cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium ; inter Deum autem et res materiales sunt substantiæ spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

Sed contra : nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum objectum. Sed objecta animæ intellectivæ sunt phantasmata, ad quæ ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in III *De anima*, com. XXX. Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quæ ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

Sed dicendum quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus ejus aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu

[1] Al. : « in sanctuarium, et Dei intelligeret novissima. »

potest Angelus cognosci. — Sed contra : nullus effectus qui non æquat suam causam est sufficiens ad hoc quod per ipsum suæ causæ essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non æquat virtutem Angeli. Ergo per hujusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum an sit.

Sed dicendum quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna, lib. III *Metaph.*, capit. VIII a med., quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est quam impressiones earum esse in nobis. — Sed contra : quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum ejus in quo recipitur. Sed modus animæ humanæ est infra modum angelicæ naturæ. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per hujusmodi impressionem non pertingit ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondeo dicendum quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiæ Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiarius et planius quam nos cognoscamus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam : et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiæ non cognoscebat. Cujus ratio est, quia duplex cognitio Adæ attribuitur; scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiæ.

Quod autem cognitione naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa ejusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quæ aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit IX *Metaphys.*, com. XI. In animæ autem humanæ intellectu duplex potentia invenitur : una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quæ intellectus agens natus est facere; quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quæ sunt de se ipsis intelligibilia, cujusmodi sunt essentiæ Angelorum, sed ea quæ sunt de se ipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiæ rerum naturalium, quæ per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illæ species intelligibiles quæ sunt a phantasmatibus abstractæ. Per hujusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiæ separatæ, cum sint improportionabiles, et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam.

Similiter nec Adam cognitione gratiæ hoc potuit. Cognitio enim gratiæ est elevatior quam cognitio naturæ; sed hæc elevatio potest intelligi vel quantum ad modum intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem; et similiter per gratiam prophetiæ; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus ejus, est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiæ, quæ est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est quod Dionysius dicit, cap. I *Cœl. hierarch.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 122, quod « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Adam autem in statu innocentiæ erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiæ Angelorum videri, ut jam dictum est.

Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cogno-

vit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quæ pertingeret ad eorum essentiam.

Ad secundum dicendum quod si sopor Adæ intelligatur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erat supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competebat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quid in statu beatorum elevaretur, sed sicut solet mens Phophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba *Glossæ* sonare videntur; tunc dicitur particeps angelicæ curiæ fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quæ tamen usque ad eorum essentiam non pertingebat.

Ad tertium dicendum quod Adam habuit cognitionem Angelorum, inquantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suæ beatitudinis, et ministros suæ salutis in via, inquantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo melius quam nos cognoscamus.

Ad quartum dicendum quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter : uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum id [1] quod est in se intelligibile; et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quintum dicendum quod intellectus Adæ non patiebatur defectum alicujus perfectionis quæ sibi inesse deberet; habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter convenit ex hoc quod est corpori unitus, et ex hoc quod per naturam suam est in infimis in ordine intellectuum.

Ad sextum dicendum quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei naturalis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatibus abstrahit, et est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione; sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiæ separatæ, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repræsentatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditas inveniatur in substantiis separatis et rebus materialibus, sed quasi æquivoce, ut dicit Commentator in III *De anima*. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantiæ separatæ in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscujusque essentiæ separatæ ab aliis essentiis separatis.

Ad septimum dicendum quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxima intelligibilia; unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibilia intelligat; sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

Ad octavum dicendum quod hanc quæstionem Philosophus insolutam dimisit in III *De anima*, com. XXXVI : ubi quærit utrum intellectus conjunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum, in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cujus est ratio inducta de quidditate, et Themistius, cujus est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commentator in III *De anima*, com. LV, solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator aiunt. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum,

[1] Al. : « quam id. »

nullo modo potest pertingere ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suæ perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quamdam substantiam separatam, conjungatur nobis quasi forma; et in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas; inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile et separarum, ut intellectus agens, continuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis; ideo aliis visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus et incorruptibilis; unde Themistius dicit quod intellectus possibilis est etiam separatus; et quod in natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas : et quod intelligibilia ejus non sunt nova, sed æterna : et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et possibili. Sed si hoc est; cum intellectus possibilis a principio nobis continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii; dicit enim intellectum possibilem esse separatum et æternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis; et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et hæc dicit habere duplex esse; unum quo fundantur in phantasmatibus, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad hæc autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat hujusmodi intelligibilia quæ in phantasmatibus fundantur, et iterum intellectum agentem; et intellectus agens sit perfectior; oportet quod proportio intellectus agentis ad hujusmodi intelligibilia quæ sunt in nobis, sit sicut proportio formæ ad materiam; sicut proportio lucis et coloris ad invicem, quæ recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus receptis in uno, quorum unum est altero pefectius. Quando igitur in nobis completur generatio hujusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte conjungitur nobis ut forma : et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum philosophorum quod non poterunt invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis et agens sint substantiæ separatæ, non est consonum veritati fidei, nec sententiæ Philosophi, qui in III *De anima*, com. XVII et XVIII, ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid humanæ animæ.

Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

Ad nonum dicendum quod homo in statu innocentiæ per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adæquans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animæ suæ. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam Angeli; cum iste actus intelligendi non adæquet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media : nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingit ad aliquod medium; homo enim in statu innocentiæ ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna, non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

ARTICULUS VI.

Utrum Adam in statu innocentiæ errare potuerit, sive decipi. — I part., quæst. XCIV, art. IV.

Sexto quæritur utrum Adam in statu innocentiæ errare potuerit, sive decipi; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Ambrosius [1] serm. XXII *Super Psalm.* CXVIII, *Pat. lat.* t. XV, col. 1512, omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; ergo potuit errare.

2. Præterea, voluntas non est nisi de bono, vel æstimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi præcedat æstimatio qua æstimatur aliquid bonum et non est. Omnis autem talis æstimatio deceptio quædam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiæ deceptus fuit.

3. Præterea, Magister dicit, II *Sent.*, dist. XXI, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

4. Præterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et Augustinus *Super Genes. ad litteram*, lib. XI, cap. III et XXVII, in tali specie permissus est venire diabolus in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiæ decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Præterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

6. Præterea, intellectus hominis in statu innocentiæ collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiæ.

7. Præterea, intellectus dæmonis cum non sit corpori conjunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus hominis in statu innocentiæ, qui erat corpori conjunctus. Sed diabolus decipi potest; unde dicunt Sancti, quod quando dæmones videbant Christum infirma patientem, existimabant eum purum hominem; quando autem miracula facientem, Deum. Ergo multo fortius homo in statu innocentiæ decipi potuit.

8. Præterea, dum homo primo peccato peccavit, in actu ipso nondum erat in statu culpæ; quia cum status culpæ causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpæ homo decipi potuit.

9. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. XI, non procul a fin. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 918 : « Hæc, » scilicet cognitio fallax, « Adæ extiterat noviter plasmato. » Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitatæ suæ plasmationis.

10. Præterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; multoties enim habentes scientiam contra scientiam agimus. Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa antequam esset peccatum in affectiva.

11. Præterea, sicut [2] habetur in *Glossa* super illud I Timoth. II : *Adam non est seductus etc.*, « Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, ut putaret esse verum quod diabolus suggerebat; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod erat peremptorium. » Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

12. Præterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat esse immunis a deceptione.

13. Sed dicendum, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. — Contra : divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate qua fuisset ei utilissimum a

[1] Non dicit Ambrosius : « omne peccatum est ex errore; » sed : « ubi error est culpa signatur. »
[2] Sic B. et infra omittitur : « dicit *Glossa* » quæ verba in nullo codice inveniuntur. — Edit. : « sicut super illud... dicit *Glossa*. »

seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illæsum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a seductione liberatus.

14. Præterea, homo in statu innocentiæ dormivisset, ut dicit Boetius [1] in lib. *De duabus naturis* circa fin., cap. VIII, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1354, et eadem ratione somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliqualiter similitudinibus rerum inhæreat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiæ decipi potuit.

15. Præterea, Adam sensibus usus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum videtur duo; et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiæ non fuisset omnino a deceptione liber.

Sed contra, « Approbare vera pro falsis, » sicut dicit Augustinus, lib. III *De lib. arbitrio*, cap. XVIII, circa fin., « non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. » Ergo in statu innocentiæ non potuit decipi; quod est vera pro falsis approbare.

Præterea, anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentiæ homo nullum defectum pati potuit in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quæ est animæ defectus.

Præterea, in statu innocentiæ nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est in hominibus contrarium voluntati, secundum Augustinum, *Ench.*, cap. XVII, circa fin., etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiæ decipi non poterat.

Præterea, omnis error vel est culpa, vel pœna : quorum neutrum in statu innocentiæ esse poterat. Ergo nec error.

Præterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiæ id quod est inferius in homine, erat rationi superiori subjectum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

Præterea, secundum Augustinum, *De prædest. Sanct.*, cap. V, non procul a fin., « Posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium. Ergo eadem ratione posse decipi est naturæ, decipi autem vitium. Sed in statu innocentiæ non erat vitium. Ergo nec poterat tunc esse deceptio.

Præterea, sicut dicit Damascenus in lib. II *De fid. orth.*, cap. XI, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 915, « Homo in statu innocentiæ dulcissimo fructu contemplationis lasciviens, etiam hac, » scilicet contemplatione, « usus est. » Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur. Ergo Adam in statu illo non poterat decipi.

Præterea, Hieronymus [2] dicit : « Quicquid mali patimur, peccata nostra meruerunt. » Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quædam cognoverit, et quædam ignoraverit; in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quæ naturaliter cognoscuntur, et in his quæ sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, et futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam æstimationem habere, leviter in hujusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod præcise assensum præberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare; quia in his designatur præcisus assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus, *Enchirid.*, cap. XVII, omnem falsam æstimationem errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum; quia cum de rebus agitur, debet quæstio nominum intermitti. Unde dico quod non solum in statu innocentiæ non potuit error esse, sed nec qualiscumque falsa opinio; quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentiæ potuerit esse alicujus boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bo-

[1] « Restat igitur tertius status, idest medius : ille scilicet qui eo tempore fuit cum nec mors aderat, et adesse poterat delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit... ut laberetur in somnum. »

[2] Sensus est Hieronymi in ep. LX, § 17, *Pat. lat.* t. XXII, col. 601.

num autem ipsius intellectus est cognitio veritatis ; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI., *Ethic.*, cap. v et vi, utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio ; non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cujus æstimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius ; propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur VI *Ethic.*, cap. iii. Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentiæ non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiæ aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in III *De anima*, comm. xxxiv, quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali : est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis ; et hoc ideo quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius, cap. iv *De divin. nomin.*, § xxx, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiæ nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu ejus nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo ; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in statu innocentiæ in intellectu hominis esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset ; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

Ad primum ergo dicendum quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a philosopho in III *Ethic.*, cap. i a med. Hic autem error præsupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error omnino non præcedit peccatum, sed sequitur.

Ad secundum dicendum quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum ; sed secundum aliquid bonum est, et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio ; utpote cum cibus nocivus apprehenditur in visu decorus et delectabilis gustu, et cum appetitus sensibilis in hujusmodi bonum fertur sicut in proprium objectum ; sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter ; et sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est in solut. ad i argum.

Ad tertium dicendum quod hæc ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse loquendi usum ; cum illi qui hominem in statu innocentiæ credunt falli potuisse, nullo modo credant eum falli potuisse in dijucandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interius operantem ; nec contulit an esset a Deo vel a dæmone.

Ad quartum dicendum quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat deprehendi.

Ad quintum dicendum quod mulier

speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit : et credidit hoc aliquo modo esse possibile ; et in hoc seducta fuit secundum Apostolum, I Tim. xi : sed istam seductionem præcessit quædam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra se ipsos efferuntur. Et hæc quidem elatio præcedens fuit excellentiæ propriæ in generali, quæ est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat ; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

Ad sextum dicendum quod intellectus hominis in statu innocentiæ indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus ejus deficeret. Erat autem ita rectæ deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo ; ita si non deliberaret cum tempus esset ; et sic error peccatum sequeretur.

Ad septimum dicendum quod sicut homo in statu innocentiæ defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febris et hujusmodi, per efficaciam naturæ ; ab exteriori autem, sicut est percussio vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quæ eum ab omni nocumento servabat immunem ; ita etiam ab illa deceptione quæ interius contingit cum aliquis per se ipsum paralogizat, defendebatur vigore propriæ rationis ; ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat ; dæmonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

Ad octavum dicendum quod actus momentanei simul dum esse incipiunt, suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt ; unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti, in eodem instanti quo peccavit, fuit a statu innocentiæ destitutus ; et sic decipi potuit in illo instanti.

Ad nonum dicendum quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est ; quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit ; non enim diu in statu innocentiæ perseveravit.

Ad decimum dicendum quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiæ conjuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis conjunctio continuaretur. Hæc autem conjunctio facta erat principaliter per affectum ; unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat, quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non præexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod conjunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad undecimum dicendum quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale, in Adam præcessit mentis elatio, sicut et de muliere, in sol. v argum., dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia ejus intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo ; partim, et principalius a divina providentia quæ eum a deceptione servasset immunem.

Ad decimumtertium dicendum quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset ; quod quia non fecit, in peccatum et seductionem cecidit ; et tamen illa seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, in solut. ad v argum., patet.

Ad decimumquartum dicendum quod quidam dicunt quod Adam in statu innocentiæ non somniasset. Sed istud non est necessarium ; somnii enim visio non est in parte intellectiva, sed in sensitiva ; unde deceptio non fuisset in intellectu, qui liberum usum in somno non habuisset ; sed magis in parte sensitiva.

Ad decimumquintum dicendum quod quando sensus repræsentat quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in lib. *De vera rel.*, cap. xxvi a med., sed falsitas est in intellectu, qui judicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat ; quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a judicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus judicans, verum medium habuisset.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri ex Adam in statu innocentiæ nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam. — I part., q. CI, art. I.

Septimo quæritur utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiæ nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut et Adam habuit; et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum, lib. *De peccato origin.*, cap. X a med., *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 444, « qualis fuit Adam, tales filios genuisset. » Sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, ut dictum est prius. Ergo et illam ejus filii mox nati habuissent.

2. Præterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed filii Adam in statu innocentiæ nati, mox cum plenitudine virtutem nati essent : transfudisset enim in eos originalem justitiam, ut dicit Anselmus [1], loc. cit. Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox matis nulla fuisset malitia vel infirmitas vel concupiscentia. Ergo nec ignorantia aliqua ; et ita habuissent omnem scientiam.

4. Præterea, magis decuisset eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore absque omni defectu nati fuissent. Ergo et in anima absque omni ignorantia.

5. Præterea, homo in statu innocentiæ, secundum Damascenum, fuit Angelus. Sed Angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentiæ.

6. Præterea, ejusdem naturæ fuit anima Adæ et anima filiorum ejus. Sed anima Adæ in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum est. Ergo et animæ filiorum in eadem plenitudine scientiæ conderentur.

7. Præterea major perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem æstimationem convenientis et nocivi ; sicut agnus mox natus fugit lupum, et sequitur matrem. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiæ perfectam scientiam habuissent.

Sed in contrarium est auctoritas Hugonis de S. Victore, lib. I *De sacram.*, part. VI, cap. XVI, qui dicit quod « non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent. »

Præterea cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus. Sed pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio suæ conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

Præterea, filiorum est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati habissent plenam scientiam, ab eo disciplinam non potuissent accipere, Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quod pueri in statu innocentiæ, quantum ad ea quæ sunt animæ, perfecti fuissent sicut et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem [2] lib. I *De sacramentis*, part. VI, cap. XXVI, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 279, dicunt quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore, ita ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quæ istarum opinionum verior sit, sciendum est quod alia ratio est de Adam, et de filiis ejus mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem ejus, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes,

[1] « Omnis igitur homo, si peccatum non præcessisset, simul esset sicut Adam, et justus et rationalis. » (*Pat. lat.* t. CLVIII, col. 444.)

[2] « Id magis approbamus ut primus homo et corpore et sensu perfectus mox factus fuisse credatur; illos vero qui ex ipso nascerentur per intervalla temporum tam in sensu animi quam in statura corporali incrementa accepturos. »

non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quo ad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habita libere uti possit, nisi quantum ad quædam universalia; sed postmodum per exercitium studii et sensuum, hujusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit et sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si hæc opinio vera esset, tunc oporteret dicere quod pueri mox nati in statu innocentiæ omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentiæ illo erat omnino subditum animæ; unde [1] per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia hæc opinio procedere videtur ex hoc quod eadam ponitur natura Angeli et animæ, ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata ; ratione cujus Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias : quæ quidem opinio non est consona catholicæ veritati; ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensiblium : et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil scriptum est ; sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur vitute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanæ cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a principio notitiam nisi eorum quæ statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalia.

Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse ; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum et vitandorum scientiam quæ ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceteræ virtutes esse non possunt, ut probatur VI *Ethic.*, cap. XII et XIII, quas utique oportebat pueros habere propter originalem justitiam. Et hæc opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturæ integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum supra id quod naturæ integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primum ergo dicendum quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quæ sibi debebantur ex natura speciei ; sed quantum ad ea quæ sibi debebantur ut erat principium humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

Ad secundum dicendum quod ad perfectam conjunctionem cum Deo, quam status innocentiæ requirebat, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiæ.

Ad tertium dicendum quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quæ ex peccato consequitur, quæ est nescientia eorum quæ sciri debent : habuissent enim nescientiam eorum quæ status eorum non requirebat ut scirentur.

Ad quartum dicendum quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito ; erat tamen in eorum corporibus carentia alicujus boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturæ perfectæ, et donum gloriæ. Similiter est dicendum ex parte animæ.

Ad quintum dicendum quod Angeli secundum gradum naturæ sunt altiores animabus, quamvis quantum ad beneficium gratiæ, eis possunt esse æquales ; unde non oportet de necessitate concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiæ dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratiæ.

Ad sextum dicendum quod quamvis anima Adæ et animæ filiorum ejus fuerint ejusdem naturæ, non tamen ejusdem officii : quia anima Adæ constituebatur ut quidam fons, unde in posteros omnis disciplina perveniret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam, quod non oportuit de animabus filiorum.

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « quia. »

Ad septimum dicendum quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem æstimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad hæc et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium; unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur *Ethic.* VI : et propter hoc prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quæ pertinent ad prudentiam, quam in his quæ pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum rationis plenariæ habuissent. — I part., quæst. CI, art. II.

Octavo quæritur utrum pueri mox nati in statu innocentiæ usum rationis plenariæ habuissent; et videtur quod sic. Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animæ. Ergo nec poterat usus rationis impediri.

2. Præterea, virtus vel potentia quæ non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in III *De anima*, com. LXIV. Ergo actus intellectus non poterat tunc impediri propter defectum organi corporalis.

3. Si dicatur quod impediebatur propter defectum corporis, inquantum intellectus accipiebat a sensibus : — Contra : intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

4. Præterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiæ habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. Ergo non poterant impediri quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

5. Præterea, defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum. Sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter pœnam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

6. Præterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem æstimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali æstimatione. Ergo et pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

7. Præterea, Sap. IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Sed corpus in statu innocentiæ non erat corruptibile. Ergo ex eo non aggravabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

Sed contra : omnis actio quæ est communis animæ et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animæ et corpori communis, ut patet in III *De anima*, com. VI. Ergo ex defectu sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usus rationis poterat impediri.

Præterea, secundum Philosophum in III *De anima*, com. XXX, nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasiæ impeditur propter defectum organi corporalis. Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quod pueri in statu innocentiæ habuissent plenum usum omnium membrorum; et quod[1] ista ineptitudo membrorum quæ in pueris nunc videtur, scilicet ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem, considerantes hujusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam ne-

[1] Sic A, B, D. — Edit. omittunt : « quod. »

cesse est in pueris abundare, dicunt quod in statu innocentiæ membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficerent sicut et modo : quia nunc cum eo quod est naturæ, additur id quod est corruptionis. Quæ quidem opinio probabilior videtur.

Unde, cum necessarium sit humiditatem præcipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa, et æstimativa, et memorativa et sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, et per conseqnens intellectum qui immediate ab hujusmodi potentiis accipit, et ad eas convertit se quandocumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad primum ergo dicendum quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, inquantum corpus animæ resistit et eam obnubilat : quod quidem in statu innocentiæ non fuisset. Alio modo per modum impotentiæ et defectus; inquantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quæ anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam in statu innocentiæ a corpore fuisse impeditam nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediebatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat; et per hunc modum impediebatur ne usum potentiarum perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset; quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

Ad secundum dicendum quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quæ organo utuntur ; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum ejus actus impeditur.

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili ; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori : cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa et mensura cognitionis nostræ. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps.

Ad quartum dicendum quod secundum Philosophum in III *De anima*, intellectiva anima comparatur ad phantasmata sicut ad objecta propria ; unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita : quod patet ex hoc quod si lædatur organum imaginativæ virtutis, ut fit in phræneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennæ intelligitur de anima a corpore separata, quæ habet alium modum intelligendi.

Ad quintum dicendum quod imaginativæ virtutis organum, et memorativæ et cogitativæ, est in ipso cerebro, quod est locus summæ humiditatis in corpore humano ; et ideo propter abundantiam humiditatis quæ est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad sextum dicendum quod quædam alia animalia naturaliter sunt siccæ complexionis : et ideo in principio suæ nativitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quæ multum actus sensuum interiorum impediat. Homo autem naturaliter est temperatæ complexionis et oportet quod in eo abundet calidum et humidum : et ideo in principio suæ generationis oportet quod proportionaliter in eo major humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

Ad septimum dicendum quod *corpus quod corrumpitur aggravat animam* , non solum per impotentiam, sed per resistentiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentiæ impediebat actus animæ solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

QUÆSTIO XIX [1].

DE COGNITIONE ANIMÆ POST MORTEM.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima post mortem possit intelligere. — I part., quæst. LXIX, art. II.

Quæstio est de cognitione animæ post mortem: et primo quæritur utrum anima post mortem possit intelligere; et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animæ et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animæ corporique communis: dicit enim Philosophus in I *De anima*, com. LXIV, quod « qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel ædificare. » Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animæ secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. — Contra: status superior animæ est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revelatione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere sit per conversionem ad phantasmata, quæ in organo corporali sunt; ut enim dicit Dionysius cap. I *Cœl. hierar.*, §, II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 122, « Impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum; » et appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia revelantur. Ergo intelligere quod competit animæ secundum superiorem statum a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

3. Præterea, Eccle. IX, 5, dicitur: *Viventes sciunt se esse morituros; mortui vero non noverunt amplius; Glossa* interlin. ibi super illud: *Neque habent ultra mercedem*, « quia non proficiunt amplius. » Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur ly « amplius; » vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quæ prius non intellexit; sic enim proficeret, quod est contra *Glossam*.

4. Præterea, secundum Philosophum in III *De anima*, com. XXXIX, sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei repræsententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi repræsententur ei phantasmata. Sed non repræsentabuntur ei post mortem; quia illa non repræsentantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

5. Sed dicendum quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. — Sed contra: objectum potentiæ determinatur secundum naturam ipsius potentiæ. Sed eadem est natura animæ intellectivæ ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad objecta, videtur quod etiam post mortem; et sic idem quod prius.

6. Præterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiæ intellectivæ, scilicet intellectus agens et possibilis, non manent in anima; hujusmodi enim potentiæ competunt ei per unionem ad corpus; si enim non esset unita corpori, non haberet hujusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

7. Præterea, Philosophus dit in I *De anima*, com. LXVI, quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo intelligere post mortem non erit.

8. Præterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam; et quod patitur, per potentiam passivam. Aut igitur per eamdem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore separatur, novæ potentiæ ei aggenerantur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eamdem, hoc iterum non videtur, cum potentiæ quas habet, insint ei ex ratione

[1] (In duos articulos divisa.)

Codd. non habent.: Primo utrum anima post mortem possit intelligere; 2° utrum anima separata possit cognoscere singularia.

unionis ad corpus ; quæ quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

9. Præterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat ; aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animæ, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia : quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se : nec iterum secundum quod comparatur ad actum ; quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat ; et sic anima post mortem non intelliget.

10. Præterea, omne quod intelligitur, vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectæ, vel per similitudinem rei intellectæ in intelligente existentem. Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectæ, quia sic non intelligeret nisi se ipsam et habitus, et alia quorum essentiæ præsentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis ; quia, si sic intelligeret alia a se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cujus Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit; quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes ; quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat ; quia sic animæ puerorum, quæ nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

11. Si dicatur quod cognoscit per species increatas ; contra : Quicquid est animæ concreatum æqualiter competit ei existenti in corpore, et a corpore separatæ. Si igitur animæ humanæ concreatæ sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per hujusmodi non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore ; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

12. Si autem dicatur quod dum est conjuncta corpori impeditur a corpore ne eis uti possit ; contra : Si corpus impedit usum istarum specierum ; aut hoc erit ratione corporeæ naturæ, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturæ corporeæ ; quia nullam habet contrarietatem ad intellectum ; nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario : similiter nec ratione corruptionis ; quia sic in statu innocentiæ, quando hujusmodi corruptio non erat, homo hujusmodi innatis speciebus uti potuisset, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

13. Si autem dicatur quod intelligit per species infusas ; contra : Hujusmodi species vel sunt ei infusæ a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo ; quia sic oporteret quod hujusmodi species ab Angelo in anima crearentur ; similiter nec a Deo, quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno ; unde sequeretur quod animæ in inferno non intelligerent : et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

14. Præterea, Augustinus in X *De Trin.*, cap. v, assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit : « Quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeæ naturæ ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa ; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ ; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum judicet ; et hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quæ servatur ut judicet. Nam illas animæ partes quæ corporalibus similitudinibus informantur, cum bestiis nos communes habere sentimus. » In quibus verbis exprimitur, quod judicium animæ rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiæ sensitivæ. Sed hujusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptæ in organo corporali. Ergo nec animæ rationalis judicium, quod est ejus intelligere, post mortem remanet in anima.

Sed contra, secundum Damascenum, lib. II, cap. XXIII, non procul. a princ., nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animæ rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

Præterea, sicut aliquid ex conjunctione

ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum ; calidum enim et agit et patitur propter conjunctionem caloris ad materiam; si autem esset calor sine materia, ageret, et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiæ animæ non possunt per se ipsas cognoscere sine exterioribus objectis, hoc eis competit inquantum sunt passivæ, sicut Philosophus dicit de sensu II *De anima*. Ergo anima per separationem a corpore poterit per se ipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus objectis.

Præterea, Augustinus dicit in IX *De Trinit.*, cap. III, in fin., quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi præsens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

Præterea, ut ex auctoritate Augustini inducta arg. XIV, apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in se ipsa. Sed hoc liberius habere poterit post liberationem a corpore; maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

Præterea, in libro *De spiritu et anima* dicitur quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Philosophus in I *De anima*, com. XIII, si nulla operationum ipsius animæ est ei propria, ut scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata ; ita sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare ; eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat ; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur [1] ; quæ post mortem omnino non remanent.

Quidam enim dicunt quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile; quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale ; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt quod per species rerum a sensibus acceptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed hæc opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennæ improbatur. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animæ nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quodam corporali subjecto ; ratione cujus contingit quod quædam potentiæ sensitivæ sunt, quæ non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur ; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum ; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmius et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper intelligantur : quia non semper sunt in ea actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum, in III *De anima*, com. VI, utpote eas in se retinens et con-

[1] B, D. : « mittatur. » — C : « mutatur. »

servans. Sed tamen hujusmodi species receptæ prius et conservatæ non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quæ nunc non cognoscuntur a nobis, ut pœnæ inferni, et alia hujusmodi.

Et ideo alii dicunt quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut se ipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum præsentiam ; sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex se ipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare; quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu, vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formæ in actu : unde nec imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquis præexistentibus sensibilibus ; sicut componit formam montis aurei ex præexistentibus speciebus auri et montis.

Et ideo alii dicunt quod formæ quibus anima separata intelligit, sunt ei impressæ a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, et nunc intelligimus ; ita quod per sensus non acquiruntur animæ novæ species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit ; videmus enim quod qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus ; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat.

Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita ; intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur ut species [1] quæ naturaliter inditæ sunt animæ, totaliter a corpore impediantur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit accidentalis animæ, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quæ sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impedimentum ; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam hæc positio ab opinione Philosophi, III *De anima*, com. XIV, qui comparat intellectum humanæ animæ tabulæ in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est quod unum quodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animæ rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et materiales. Formæ enim immateriales, scilicet Angeli, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia ; formæ vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non possunt ; anima vero acquirit esse in materia a Deo, in materia quidem existens, inquantum est forma corporis ; ac per hoc secundum esse corpori unita, non autem a corpore dependens, quia esse animæ sine corpore conservari potest ; et ideo influentiam a Deo quodam modo medio recipit anima rationalis inter Angelos et res materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantnm a corporeis potentiis accipit, et ad eas respicere habeat in actu considerando ; in quo inferior Angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum impleatur ; in quo invenitur superior omni materiali forma, quæ non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima a corpore erit separata ; sicut esse suum habebit nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias ; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quæ sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quamdiu habet esse conjunctum corpori in statu hujus viæ, non cognoscit illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspi-

[1] Al. : « ut per species »

ciendo ad phantasmata. Et propter hoc nec revelationes ei aliquæ divinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quæ sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo Angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos vel dæmones, naturali cognitione videre, quamvis non Deum: quod ulli creaturæ non conceditur sine gratia.

Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit : uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore ; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas ; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatæ, quæ suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo ; quæ quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectus quæ est communis animæ et corpori, est operatio quæ modo animæ intellectivæ competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animæ, sive secundum inferiorem; sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quæ nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti ; quod patet ex alia *Glossa* quæ ibidem dicit : « Quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo; » ut scilicet sint majoris meriti vel præmii, vel quod limpidior cognitio eis debeatur ; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant; constat enim quod pœnas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.

Ad quartum dicendum quod Philosophus, in III *De anima*, non loquitur nisi de intellectu corpori conjuncto; alias consideratio de intellectu ad Naturalem non pertineret.

Ad quintum dicendum quod quamvis eadem sit natura animæ ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei ; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

Ad sextum dicendum quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis ; hujusmodi enim potentiæ non causantur in anima ex corpore ; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

Ad septimum dicendum quod Philosophus loquitur de intelligere quod non nobis competit in ordine ad phantasmata ; hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, et corrumpitur eo corrupto.

Ad octavum dicendum quod eædem potentiæ intellectivæ quæ nunc sunt in anima, erunt in separata, quia sunt naturales ; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est, in corp. art. et ad I arg.

Ad nonum dicendum quod potentiæ intellectivæ remanent in anima separata, et ex parte illa qua radicantur in essentia animæ, et ex parte illa qua comparantur ad actum ; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur ; nisi forte secundum opinionem prætactam, quæ dicit quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

Ad decimum dicendum quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisivit, quamvis illæ usquequaque non sufficiant, ut tangit objectio.

Alia autem duo concedimus.

Ad decimumtertium dicendum quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno ; sed eorum quæ ad statum naturæ pertinent, participatione non privantur ; nihil enim est universalis boni participione privatum, ut Dionysius dicit in cap. II *Cœl. hierar.*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 143. Prædicta autem specierum infusio quæ fit in separatione animæ a corpore, pertinet ad conditionem naturæ substantiæ separatæ ;

et ideo hujusmodi infusione nec animæ damnatorum privantur.

Ad decimumquartum dicendum quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se æstimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philosophorum, in III *De anima*. Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cujus ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est. Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad se ipsa corpora introducere, sed similitudines corporum introducit : quare in regione incorporeæ naturæ, dum formæ existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeæ naturæ, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiæ absolutæ. Has autem similitudines dicitur rapere, inquantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit. Dicitur autem convolvere eas, inquantum eas simplificat, vel inquantum eas componit et dividit. In semetipsa autem eas facit, inquantum in potentia animæ, scilicet imaginativa, recipiuntur. De semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quæ hujusmodi imaginationes in se ipsa format, ut ly « de » denotet principium efficiens. Et ideo subjungit, quod anima quiddam substantiæ suæ dat formandis hujusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animæ in substantia ejus radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod judicat de aliquo, oportet ab eo esse liberum, ratione cujus intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia judicet, secundum Philosophum, III *Physic.*, com. XXXVII ; ideo ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsæ res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur ; et hoc est mens, quæ de talibus imaginibus judicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus judicet ; sed etiam de his quæ nec sunt corpora nec corporum similitudines, interdum judicat.

ARTICULUS II.

Utrum anima separata possit singularia cognoscere. I part., quæst. LXXXIX, art. IV.

Secundo quæritur utrum anima separata singularia cognoscere possit; et videtur quod non. Quia si cognoscit [1] singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in parte intellectiva animæ non recipiuntur species singulares, sed universales ; et hoc solum animæ genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum, II *De anima*, text. II et XXII : similiter nec per species concreatas ; quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere inflnitas species concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum quod cognoscit singularia per speciem universalem. — Sed contra : species indistincta non potest esse distinctæ cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta ; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata singularia cognoscere non potest.

3. Sed dicendum quod anima separata ad præsentiam singularis conformat se singulari, et sic illud cognoscit. — Sed contra : quando singulare est præsens animæ, aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur ; si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et sic per eas non potest aliquid singulare cognosci.

4. Præterea, nihil existens in potentia educit se de potentià in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet ; et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium præsentiam.

Sed contra est quod, Luc. XVI, dicitur quod dives in inferno cognovit Abraham et Lazarum, et de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

[1] Al. : « si non cognoscit. »

Præterea, dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne et aliis pœnis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, art. præced., anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animæ separatæ cognitio similis angelicæ cognitioni; unde, sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideæ in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utrumque; unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quæ penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem; cujus principium est materia. Formæ autem mentibus angelicis concreatæ, et quas animæ in sua separatione adipiscuntur, sunt quædam similitudines idealium rationum quæ sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quæ sunt cognoscitivæ rerum et quantum ad formam et quanad materiam, et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularem[1], et sic per hujusmodi species anima separata singularia cognoscit. Species autem quæ sunt acceptæ a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte inquantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter; et sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non potest esse nisi principium universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quæ reflexio post mortem, corruptis phantasmatibus, esse non poterit; poterit tamen anima hujusmodi universalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primum ergo dicendum quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc ei species infinitæ infundantur ad singularia cognoscenda, tum quia singularia quæ ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tum quia per unam similitudinem possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, inquantum illa similitudo speciei efficitur uniuscujusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc veli illud individuum, sicut et de Angelis dictum est in quæstione de Angelis, *De cognitione Angelorum*, art. x; et sicut patet de essentia divina, quæ non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

Ad secundum dicendum quod species illæ quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et ideo universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

Alia concedimus.

QUÆSTIO XX [2].

DE SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam. III — part., quæst. ix, art. i.

Quæstio est de essentia animæ Christi: et primo quæritur utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; et videtur

[1] Sic A, B, D. — Edit.: « singularia. »

[2] (In sex articulos divisa.)

Codd. non habent: Primo, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; 1° utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; 3° utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit in Verbo; 4° utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quæ scit Verbum; 5° utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potest scire; 6° utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, operatio non attribuitur naturæ, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personæ Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similius. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur; videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

4. Sed dicendum quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiæ ab extra, cum sit secundum motum a rebus et animam; unde non est simile. — Sed contra: in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed judicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, judicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiæ non omnino est ab exteriori.

5. Præterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quæ ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiæ non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiæ non assumpsit. Omnis autem creata scientia, ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Præterea, quilibet sapiens, si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper et maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia nunquam secundum eam consideraret, et sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quæ est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Præterea, natura non facit per duo quæ per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

8. Præterea, I Corinth. XIII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei; multo fortius tollitur [1] scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Præterea, Verbum unitum animæ est ei magis intimum quam intellectus animæ nostræ, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut justis, sed in unitate personæ. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, et ita non indigebat scientia creata.

10. Præterea, scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem ejus. Sed anima Christi unita Verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creata; quia creatura adjuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus lineæ facit eam majorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc. II, 52: *Puer Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines.* Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat; quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Præterea, secundum Damascenum, omnia quæ in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo et eam assumpsit.

Præterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo scientia intellectiva creata potest remanere superveniente scientia intellectiva increata.

Respondeo dicendum quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita et

[1] B.: « tolletur.... ubi est. »

duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam autem hæretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem hujus erroris videamus originem, sciendum est quod quidam unionem divinæ et humanæ naturæ intellexerunt esse hoc modo factam quo anima unitur corpori; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita Divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro, posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duæ substantiæ, scilicet corpus, et Divinitas, quæ corpus loco animæ vivificabat. Et hic fuit error Eunomii et sequacium ejus. Quidam vero attendentes hoc esse Divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem : sed dicebant quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animæ. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium ejus. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Prædictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quædam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturæ veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinæ naturæ ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alicujus corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter si a natura humana abstrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quæ ad integritatem naturæ pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in VIII *Metaphysic.*, com. x, in quibus, unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum prædictum errorem Christus nec verus homo nec verus Deus esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quæ ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturæ in eadem persona omnia quæ speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quæ nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut autem Divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animæ rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiæ.

Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, et virtutem creatam.

Ad primum ergo dicendum quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, inquantum est actus ejus ; secundum quem modum et color ejus corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subjecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subjectum est nobilius accidente ; et sic anima Christi, propria scientia.

Ad secundum dicendum quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturæ ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis ; unde in uno operante sunt diversæ operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duæ naturæ, et ideo duæ operationes ; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem ; et sic non solum est in eo scientia increata, quæ sufficit ad operationem naturæ increatæ ; sed scientia creata, quæ exigitur ad operationem naturæ creatæ perfectam.

Ad tertium dicendum quod calor, proprie loquendo, non agit, sed est medium quo ignis agit. Unde sic se habet ad operationem calefactionis sicut scientia creata ad actum considerationis.

Ad quartum dicendum quod quamvis in consideratione scientiæ sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco ; et in hoc dissimilitudo attenditur.

Ad quintum dicendum quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinæ operationis ; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit ; unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quæ fuit scientia creata.

Ad sextum dicendum quod Christus

semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam ; sed quia ei duæ operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin habeat considerationem scientiæ creatæ.

Ad septimum dicendum quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo ; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

Ad octavum dicendum quod Verbum Apostoli intelligitur de perfectione quæ imperfectioni opponitur : tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinæ scientiæ non opponitur perfectioni scientiæ creatæ, cum non sint circa idem ; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod quamvis Verbum sit magis intraneum animæ quam aliqua potentia ejus, prout eam sustentat et in esse conservat ; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed in natura ; secundum quod potentia est quædam perfectio ipsius animæ, non autem Verbum ; unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum.

Ad decimum dicendum quod quamvis Verbum et scientia creata non sint melius quam solum Verbum ; tamen anima unita Verbo et perfecta scientia creata est perfectior quam si Verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet; quia essentia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet Verbum ; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum. — I part., quæst. IX, art. II.

Secundo quæritur utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum ; et videtur quod non. Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt Verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

2. Præterea, anima Christi in hoc beata est quod Deum videt. Beatitudo autem, sive felicitas, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. VIII, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt Verbum secundum habitum.

3. Præterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius : quanto autem aliquid est Deo proximius, tanto est nobilius. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod Deum perfecte videt ; videtur quod in illa visione non accidat aliqua compositio : quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

4. Præterea, anima Christi est nobilior quam Angeli, et maxime quantum ad visionem Verbi. Sed Angeli non vident Verbum per aliquos habitus ; quia ut dicit Maximus in commentario super cap. IV *Cœl. hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. IV, col. 66, « Non convenit arbitrari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subjecto, ac si qualitatem quamdam effectam ; accidens enim omne illinc depulsum est. » Ergo nec anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

5. Præterea, anima Christi non potest considerari nisi velut unita Verbo, vel secundum suam naturam. Sed inquantum est unita Verbo, non competit sibi videre Verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur Verbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturam hoc competit ; sicut enim omne totum est majus sua parte, ita est qualibet parte sua melius et perfectius. Sed aliqua pars animæ, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem ejus pertinere ; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

6. Præterea, sicut dicit *Glossa* Hebr. XI, « Natura mentis humanæ qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. » Sed aliquæ insensibiles creaturæ sine habitu medio suas operationes producunt ; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo : et sic idem quod prius.

Sed contra, nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi ; cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat

potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibili perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso. Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat aliquo modo habitu.

Præterea, non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam. Perficitur autem potentia activa per habitum scientiæ. Ergo habitualem scientiam assumpsit.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigemus.

Quantum in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturæ, et propter rationem ipsius potentiæ : nec immerito, cum actio, quæ a potentia procedit, a natura dependeat, quæ est potentiæ origo. Ex parte quidem naturæ indiget potentia aliquo superaddito ad operandum; quando scilicet operatio talis est quæ facultatem et conditionem naturæ excedit; sicut conditionem naturæ humanæ excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis ejus consors; unde ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiæ, quando potentia est ad talia objecta ordinata quorum nullatenus ex se ipsa potest perfectum [1] actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiæ visivæ possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum progediatur visionis.

Sciendum tamen est quod illud quod additur potentiæ, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis : [2] per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit : sicut dicit Philosophus in *Prædicamentis* (in prædicamento qualitatis), ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero recipitur [3] per modum habitus quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti [4]; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis ; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur ; quia sunt quasi connaturales effectæ. Ea autem quæ superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivis animæ per modum habitus ; quia sensitiva pars agitur instinctu naturæ magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus; et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet igitur ex prædictis quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animæ Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem prædictarum rationum oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturæ, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cujuslibet naturæ creatæ; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem; quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suæ creationis. Ratione vero potentiæ, quia intellectus animæ humanæ est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per se ipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere; quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas sive infusas, sicut in Angelis. Et quod quidem Angelis competit ex condi-

[1] Sic A, B, D. — Edit. : « perfecte. »
[2] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « per modum passionis. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « retinetur. »
[4] B : « patienti. »

tione naturæ, hoc multo excellentius animæ Christi fuit collatum ex plenitudine gratiæ, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur est dicendum quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod elevaretur intellectus creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

Ad primum ergo dicendum quod anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visæ, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatæ ; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis ; et sic non valet ratio prædicta.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur : Felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu de quo non procedit actus ; qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti ; oportet autem quod actus ille in quo felicitas consistit ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam Philosophi ; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

Ad tertium dicendum quod secundum Dionysium in cap. v *De divin. nomin.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 818, aliter est in participationibus et in participantibus. Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere. In participantibus autem quanto aliquid magis est compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur ; et hujusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde et anima, quæ supra naturam suam habet habitus perficientes, nobilior est.

Ad quartum dicendum quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam ; quia si hujusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales et per se stantes essentiæ. Unde subjungit : « Si enim hoc essent, non utique maneret in semetipsa horum essentia ; » et concludit : « Habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem ; » et appellat essentiale id quod nunquam essentiam relinquit.

Ad quintum dicendum quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse ; et ideo animæ inquantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et suæ naturæ. Quamvis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen quælibet alia potentia animæ est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens nonindiget habitu, intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu ; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

Ad sextum dicendum quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad unum ; et ideo per se ipsas possunt in sua objecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum ; potentiæ autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat ; et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo. — III part., quæst. IX, art. III.

Tertio quæritur utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo ; et videtur quod non. Quia, ut dicitur I Corinth. XIII, 10, *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Scientia autem qua nunc res in seipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriæ, evacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriæ ab initio suæ conceptio nis, qua scilicet cognovit res in Verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicendum quod scientia evacua-

tur adveniente gloria, non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo et convertendo se ad phantasmata speculatur. — Sed contra, modus iste est de essentia scientiæ ; ablato autem aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

3. Præterea, secundum Philosophum II *Ethic* , in prioribus cap., omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus, acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, et procedimus conferendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere ; frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiæ cessante.

4. Præterea impossibile est duas formas ejusdem speciei in uno et eodem subjecto esse. Sed anima Christi videns res in Verbo, habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines ; et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in Verbo.

5. Præterea, scientia ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in Verbo et Verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediæ est per Augustinum qui dicit in IV *Confess.*, V, cap. IV, in princ. : « Infelix homo qui scit omnia illa, » scilicet creaturas, » te autem nescit ; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. »

Sed contra, Christus fuit Angelis perfectior, ut probat Apostolus, Hebr. I. Sed Angeli præter cognitionem rerum quam habent in Verbo, habent rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum *Super Genes. ad litteram*, lib. I, cap. VIII. Ergo multo fortius anima Christi præter scientiam rerum quam habet in Verbo, scit res in propria natura.

Præterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animæ humanæ est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem ejus perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. præced. : unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cujuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur ; intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia ; unde antequam in actum reducatur, est imperfectus, perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo fortius quam homo in statu innocentiæ, vel Angeli secundum cognitionem naturalem.

Ad primum ergo dicendum quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur : et secundum hanc procedit responsio illa quæ tacta est in objiciendo : tamen oportet addere quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi : unum quo Angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret ; alium quo per conversionem ad phantasmata : quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur : et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, sed infusam, qualem Angeli habent per species concreatas ; et talem scientiam constat in Angelis remanere cum gloriæ visione.

Ad secundum dicendum quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte subjecti, cui secundum statum viæ talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum

essentiale est scientiæ secundum se ipsam ut per eam scibilia cognoscantur. Et ideo, quando variatur status subjecti, variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiæ.

Ad tertium dicendum quod unus actus potest dici alteri similis dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est ; et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est ; sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subjecti : et sic non oportet actus prædictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti ; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia, quod homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam ante, quia jam non inquirit sed contemplatur quod prius inquisiverat. Et sic nihil prohibet, actus qui redduntur ab habitibus in statu gloriæ, habere alium modum

Ad quartum dicendum quod anima Christi et quælibet alia anima non habet alias similitudines eorum quæ cognoscit in Verbo, quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur ; quamvis ex hoc quod in Verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quæ videt ; sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum est autem de hoc plenius in quæstione De Angelis, *De Angel. cognitione*, art. III.

Ad quintum dicendum quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animæ naturalem pertinet, ut dictum est, art. præced.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum. — III part., quæst. X, art. II.

Quarto quæritur utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quæ scit Verbum ; et videtur quod non. Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in Verbo quæ scit Deus.

2. Sed dicendum quod anima Christi ex unione ad Verbum confortatur, ut infinita possit cognoscere. — Sed contra: operatio animæ Christi exit ab ea non mediante Verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem ejus non est infinita. Ergo nec operatio ejus potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum, cui unitur, sit infinitum.

3. Præterea, « in unione humanæ et divinæ naturæ, » ut dicit Damascenus, lib. III *De fid. orth.*, cap. III, a med. *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 99, « quod increatum est, mansit increatum ; et quod creatum, mansit creatum. » Sed cujuslibet creati et capacitas et actio est finita. Ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita.

4. Præterea, Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod possit comprehendere Deum ; quod falsum est.

5. Præterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quæ est creatura ; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita ; ergo operatio illa est finita ; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicendum quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita. — Sed contra : illa relatio quæ ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator ; et procedere potest eodem modo ut supra dictum est.

7. Præterea, si anima Christi scit infinita ; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur ; aut cognoscet illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita. Si autem per finitam, finita vero species non est infinitorum ratio ; ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicendum quod species qua co-

gnoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. — Sed contra : unio Verbi non elevat creaturam ultra terminos creaturæ : quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturæ quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Præterea, Isidorus dicit, lib. I *De summo bono*, cap. IV, a med. [1], quod homo assumptus non æquabatur Verbo neque in scientia neque in alio aliquo. Ergo nec in numero scitorum ; ergo etc.

10. Præterea, duas quantitates æquales secundum longitudinem, quamvis secundum latitudinem inæquales, possumus dicere aliquo modo æquales. Sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus ; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animæ Christi æquatur scientiæ divinæ in numero scitorum, quamvis non in limpiditate vel claritate cognitionis ; poterit dici quod scientia animæ Christi sit æqualis aliquo modo divinæ scientiæ ; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo æquetur Creatori.

11. Præterea, Christus cum natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram ; ut patet, si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicujus fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicendum quod quamvis talium cognitio non juvet ad finem nostræ redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. — Sed contra : sicut nescientia repugnat perfectioni animæ, ita fames et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostræ redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Præterea, Ambrosius, lib. I *De Spiritu sancto*, capit. VII, in princip., *Pat. lat.* t. XVI, col. 723, dicit : « Omnis [2] natura suis certis limitibus comprehenditur. » Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Præterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, inquantum infinita cognoscit ; ita intensione, inquantum in infinitum limpide cognoscit. Sed scientia [3] Christi non fuit infinita intensione, quia sic in limpiditate æquaretur divinæ scientiæ. Ergo nec fuit infinita extensione ; ergo nec scivit infinita, nec omnia quæ Deus scit.

Sed contra est quod dicitur Apocal. V, super illud : *Dignus est agnus accipere scientiam*, in *Glossa* : « omnium cognitionem quæ Deus novit. » Ergo anima Christi scivit omnia quæ Deus scit.

Præterea, uno infinito cognito, possibile est infinita cognoscere ; quia Deus sua essentia, quæ est infinita, cognoscit infinita. Sed anima Christi videt Verbum, quod est infinitum, et per Verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

Præterea, Coloss. I, 19, dicitur, quod *in Christo placuit omnem Divinitatis plenitudinem inhabitare*. Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quæ Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus scit.

Præterea, quidquid alicui creaturæ communicari potest, animæ Christi communicatum est. Sed habere notitiam omnium est creaturæ communicabile ; quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animæ Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in Verbo videre.

Sciendum ergo quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter ; sicut plures formæ resplendent in speculo unaquæque divisim, et sicut plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter ; sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut illa videat quæ in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut et

[1] Textus ille non invenitur ibi, nec alibi, apud Isidorum.

[2] « Cum igitur omnis creatura certis naturæ suæ sit circumscripta limitibus. »

[3] Al. : « anima. »

illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat quæ in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatæ sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit, cap. v *De divin. nomin.*, § vii, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 822. Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa et conclusiones in principio, quam modo illi quo formæ sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quæ Verbum in se ipso videt, ut quidam dixerunt, asserentes exemplum de formis quæ videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit; unde omnia quæ in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod, videndo Verbum, omnia videant quæ in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi majori prærogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim in Verbo omnia præsentia, præterita et futura. Cujus ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur : una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem; quædam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturæ; quædam vero tam per viam assimilationis, quam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim creaturæ procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cujuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturæ rationales super hoc habent ut ad ipsum Deum cognoscendum et amandum sua operatione pertingant; unde præ ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem prædictarum habitudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem, quod super omnia quæ Deus fecit, adhuc possit alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec nunquam id quod factum est, facientis virtutem adæquare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adæquet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse cognoscibilis et diligibilis est. Sicut autem creaturæ imperfectæ essent, si a Deo procederent, et ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adæquaret. Et ideo unaquæque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo: Procedunt autem res a Deo et per viam naturæ, et secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est etiam quantum ad dona gratiæ, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*, Joan. i, 16; et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem gratiæ.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ : et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognoscit.

Ad primum ergo dicendum quod huic rationi communiter respondetur quod Deus scit quædam scientia visionis, scilicet quæ sunt, erunt vel fuerunt : et hæc non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quæ quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorum est quæ in se subsistunt extra intellectum videntis. Quædam vero scit scientia simplicis intelligentiæ, scilicet illa quæ potest facere, quamvis nunquam sint futura;

et hæc sunt infinita. Et dicitur illa intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quæ extra eum non existunt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia præsentia, præterita et futura, non tamen quæcumque Deus potest facere; et sic non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset; constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quæ Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia quæ Deus facere potest : quia Deus præter infinita individua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet præcipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur; utpote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et ideo super proportionem dupli est alia species, triplum et dimidium; et quadruplum et dimidium, quintuplum, et sic in infinitum; et tamen unaquæque illarum continet individua infinita potentia. Unde si generatio futura in infinitum secundum has species quæ nunc sunt finitæ, duraret; adhuc plura Deus posset facere; quia posset facere novas species, et hoc in infinitum.

Et sic patet quod non est ejusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quæ Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas : et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et augmento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea, si animæ damnatorum sunt perpetuæ, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat, Deus nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quæ Deus scit scientia visionis, oportet dicere quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum; sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis est esse suum, sed esse participat : est tamen infinita per remotionem illius terminationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum; illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, et propter operationem suam, comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et præter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu; sicut esse Dei est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita; nec scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, nec ad infinita secundum speciem; sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem; eo quod cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit; inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciæ finitæ, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde intellectus noster, ut dicit commentator in III *De anima*,

comm. xix, ostenditur quodammodo infinitus, inquantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, utpote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset, tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est humana natura; in infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem; quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia præter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamvis sint infinita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam.

Ad secundum dicendum quod ex unione ad Verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturæ; unde nec fit infinita, nec habet virtutem infinitam, nec ejus operatio est infinita per se, quamvis infinita cognoscat; cognoscit enim illa infinita finita efficacia, unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quæ sit efficaciæ infinitæ. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

Ad septimum dicendum quod anima Christi cognoscit infinita modo prædicto per speciem increatam, idest per ipsam divinam essentiam; quæ quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum quod homo assumptus non æquatur in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quæ Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quæ scit Verbum, adhuc non æquaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset æqualis numerus utrobique.

Ad decimum dicendum quod quantitati dimensivæ quælibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri æquetur, potest dici ei esse æquale. Sed scientiæ quantitas quæ attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis; et præcipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognosceretur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se competit; quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humanæ redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quæcumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens: quia in Redemptore, per quem gratia et veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiæ et veritatis, cui quilibet scientiæ defectus præjudicare poterat.

Ad duodecimum dicendum quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animæ sanare, quæ consistit in defectu gratiæ et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiæ et gratiæ nullo modo assumere debuit.

Ad decimumtertium patet solutio ex dictis.

Ad decimumquartum dicendum quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiæ accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

ARTICULUS V.

Utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere. — III part., quæst. x, art. II.

Quinto quæritur utrum anima Christi sciat omnia illa quæ Deus potuit facere; et videtur quod sic. Quicumque scit majus, potest scire minus. Sed Deus est majus quam quiquid potest facere; quia quiquid potest facere, creatum est. Ergo cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quiquid Deus potest facere.

2. Sed diceretur: quamvis Deus sit majus, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quæ Deus potest facere. — Sed contra : Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quo ad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima est magis nata cognoscere quidquid Deus potest facere quam ipsum Deum.

3. Præterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quæcumque potest se extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quæ Deus potest facere.

4. Præterea, quiquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturæ, Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

5. Præterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animæ Christi omnium scientiam quæ Deus potest facere, non dicit defectum aliquem in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur; nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem ejus pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animæ Christi, et ita fuit ei communicatum.

6. Præterea, si anima Christi non scit omnia quæcumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquod existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere.

Sed contra, si anima Christi scit quidquid Deus potest facere, omne illud quod Deus potest facere ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum ; quod est impossibile. Ergo et primum; scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus possit facere.

Præterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam, ratione suæ infinitatis. Ergo nec divinam virtutem; et sic non potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

Præterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit se ipsum quam anima Christi. Ergo plura in se ipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non solum anima Christi, sed quælibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest ; hoc est non solum ea quæ sunt vel erunt vel fuerunt, sed quæcumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quia æstimabant modum videndi res in Verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dicit Dionysius, cap. v *De divin. nomin.*, § VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 823. Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis; tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur ; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quæ Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur, secundum Dionysium, cap. VII *Cæl. hier.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210; inde est quod qui-

dam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed animæ Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia quæ Deus potest facere.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturæ finitæ attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quæ Deus potest facere ; ideo quidam dixerunt quod anima Christi actu non videt omnia quæ Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, ejus cognitionem in Verbo accipiat ; quamvis non semper omnia speculetur in actu quæ in Verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum : quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo: quia secundum Augustinum XIV *De Trin.*, cap. XVI, a med., in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quæ habitu videt in Verbo, actu in eo videat ; et huic consonat dictum Philosophi, I *Ethic.*, cap. VIII, qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Præterea, sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quæ Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorumdem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios quod anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere. Cujus ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda : scilicet id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt : sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur ; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur ; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur ; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur ; sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita : et ideo ejus cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quæ in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem æquales numero vel easdem conclusiones ; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre : quia nihil est essentiæ quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat : non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adæquetur modo rei cognitæ : quanta enim est cognoscibilitas divinæ essentiæ, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato ; et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cujus nullus intellectus creatus eam comprehendere potest ; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi, sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est ; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quæ in Verbo cognosci possunt ; et hæc sunt omnia quæ Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quæ Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus definitio scitur ; definitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quæ virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei ; quod est omnino [1] impossibile.

Ad primum ergo dicendum quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus ; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animæ Christi per se

[1] B. omittit : « omnino. »

offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse Deus. Nunc autem ea quæ potest facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in se ipsis, sed in Verbo; et ideo ratio non sequitur

Ad secundum dicendum quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quo ad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo, ipsum Verbum est magis notum quam res visæ in Verbo; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut totam essentiam; vel quantum ad ea ad quæ se extendit virtus, ex quibus quantitas virtutis consideratur; et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quod non posset plura, et sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturæ sit manifestatum quidquid Deus potest facere vel manifestare.

Ad quintum dicendum quod ponere animam Christi cognoscere omnia quæ Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati ejus.

Ad sextum dicendum quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus, damnari: quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus: quia ista duo non possunt simul stare, quod sit prædestinatus et damnatus. Similiter dico quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus prævidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur illud Deum prævidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

ARTICULUS VI.

Utrum ea cognitione qua anima Christi res in propria natura cognovit, omnia sciat. — III part., quæst. XI, art. I.

Sexto quæritur utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia; et videtur quod sic. Capacitas enim animæ non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animæ Christi per scientiam rerum in proprio genere sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

2. Præterea, omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducatur. Sed intellectus possibilis, qui animæ Christi non defuit, est quo omnia est fieri, ut dicitur in III *De anima*, text. XVII. Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Præterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiæ non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiæ proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo per scientiam qua cognovit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra, anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiæ creatum. Sed habitus scientiæ creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiæ.

Respondeo dicendum quod ista scientia rerum in proprio genere ideo [1] ponitur in anima Christi, ut ex dictis, art. I, II et III, patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animæ cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quædam sunt ad quæ naturalis cognitio nullo modo se extendere potest;

[1] Sic A. B. — Edit. omittunt : « ideo. »

sicut est ipsa divina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia hujusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum; sed cognovit ea in Verbo, non autem cognitione prophetiæ, quia prophetia est quædam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo; quæ cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiæ in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorem quam Adam : quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat : ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animæ separatæ, non autem conjunctæ corpori corruptibili.

Ad primum ergo dicendum quod capacitas animæ humanæ se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

Ad secundum dicendum quod intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quæ possunt fieri per intellectum agentem, de quo Philosophus dicit, III *De anima*, text. XVIII, quod « intellectus agens est quo est omnia facere ; » hæc autem sunt quæ a phantasmatibus abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita ; et ideo ad hæc tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit ; unde in ejus intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad tertium dicendum quod pro tanto Christus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quæ habitu sciebat.

QUÆSTIO XXI [1].

DE BONO.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum aliquid supra ens addat.
I part., quæst. VI art. I.

Quæstio est de bono ; et primo quæritur utrum bonum aliquid addat supra ens ; et videtur quod sic. Unumquodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam, sed per participationem. Ergo bonum addit aliquid secundum rem super ens.

2. Præterea, cum bonum in ratione sua includat ens, et cum bonum secundum rationem distinguatur ab ente, oportet quod ratio boni addat supra rationem entis. Sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum, quod addit super ens indivisionem ; quia tota ratio boni in positione consistit. Ergo positionem addit super ens; ita videtur quod aliquid realiter addit.

3. Sed dicendum quod addit respectum ad finem. — Sed contra: secundum hoc, bonum nihil aliud esset quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid. Ergo bonum est in aliquo uno prædicamento determinato; quod est contra Philosophum in I *Ethic.*, ubi ponit bonum in omnibus generibus.

4. Præterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in cap. IV *De div. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 694 et seqq., bonum est diffusivum sui esse. Ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum sui. Sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute. Ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditæ ad essentiam; et sic bonum addit aliquid super ens.

5. Præterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici, tanto major in rebus

[1] (In sex articulos divisa.)

Codd. non habent : primo, utrum bonum addat aliquid supra ens; 2° utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; 3° utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum ; 4° utrum omnia sint bona bonitate prima; 5° utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; 6° utrum bonum creaturæ sit in modo, specie, et ordine, ut dicit Augustinus.

differentia invenitur. Sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur ratione. Ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione; et ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

6. Præterea, accidentalia addunt realiter supra essentiam. Sed bonitas est rei creatæ accidentalis; alias non posset bonitatem amittere. Ergo bonum addit aliquid realiter [1] super ens.

7. Præterea, omne illud quod dicitur per informationem alicujus, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur se ipso. Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commentario in lib. *De causis*. Ergo bonum addit aliquid super ens.

8. Sed dicendum quod bonum determinat ens secundum rationem. — Sed contra: aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil. Si nihil, sequetur quod illa ratio sit cassa et vana; si autem aliquid respondet in re, habetur propositum, quod bonum aliquid addat realiter supra ens.

9. Præterea, relatio specificatur secundum illud ad quod dicitur. Sed bonum dicitur ad determinatum genus, scilicet ad finem. Ergo bonum dicit specificam relationem. Sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune. Ergo bonum addit realiter supra ens.

10. Præterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile. Sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen super hominem aliquid realiter; scilicet ipsam hominis proprietatem, quæ est de genere accidentium. Ergo et bonum realiter addit super ens.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, I *De doctrin. Christ*, cap. XXXII, quod « inquantum Deus est bonus, sumus; et inquantum sumus, boni sumus. » Ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

2. Præterea, quæcumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero. Sed ens non potest intelligi sine bono. Ergo bonum non addit super ens nec re nec ratione. Probatio mediæ. Plus potest facere Deus quam homo intelligere. Sed non potest facere Deus aliquod ens quod non sit bonum; quia hoc ipso quod est a bono, bonum est [2], ut patet per Boetium in lib. *De hebdom.*, in lib. *An omne quod est, bonum sit,* a med. *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1313. Ergo nec intellectus potest intelligere.

Respondeo dicendum quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quæ sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal; non quidem ita quod sit in homine alia res quæ sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo, esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum; sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Cæcum enim addit aliquid supra hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est; sed cum dicimus talpam cæcam, non fit per hoc additum aliqua contractio [3].

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturæ est quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua

[1] Sic codd. — Edit. : « super ens realiter. »
[2] « Secundum bonum, quoniam ex eo fluxit cujus ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. »
[3] Al. : « contradictio. »

addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem [1] aliquod [2] accidens, vel aliquam differentiam quæ sit extra essentiam entis; sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur æqualiter in decem genera, ut ens, ut patet in I *Ethic.*, cap. VI; et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum: si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna; oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti; quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet [3] negatio, vel aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quæ sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in III *Metaphys.*, text. XX, dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quædam dependentia sit: sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili; scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile referri, secundum Philosophum, lib. VI *Metaph.*, text. VII, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum; et ita est in omnibus aliis quæ se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare; scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa: et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI *Metaphys.*, et unumquodque ens intantum dicitur verum, inquantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI *Metaphys.*, com. VIII. Inquantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit in I *Ethic.*, in princ., quod « bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt. »

Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum; vel natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens et conservans et significans.

Ad primum ergo dicendum quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut in aliis generibus causarum, habitudo secundæ causæ dependet ex habitudine causæ primæ; primæ vero causæ habitudo non dependet ex aliquo alio; ita est in causis finalibus, quia secundi fines

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « quidem. »

[2] Al.: « non quod aliquod etc. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt: « scilicet negatio, vel aliqua relatio. »

participant habitudinem causæ finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex se ipso; et inde est quod essentia Dei, quæ est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus; sed essentia creaturæ posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causæ finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem; uno modo scilicet inquantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causæ finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, inquantum scilicet essentia creaturæ non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in lib. *De hebdom.*

Ad secundum dicendum quod non solum negatio dicitur id quod est rationis tantum, sed quædam relatio, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

Ad quartum dicendum quod « diffundere, » licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cujuscumque causæ, sicut influere et facere, et alia hujusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute supperaddita. Dicit autem bonum diffusionem causæ finalis, et non causæ agentis; tum quia efficiens, inquantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formæ tantum; sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

Ad quintum dicendum quod dupliciter aliqua possunt esse unum in Deo secundum rem. Uno modo ex parte ejus in quo sunt, tantum, et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia; non enim scientia ex hoc quod scientia, est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina; et quæ sic sunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur secundum rem differre. Alio modo ex ipsa ratione eorum quæ dicuntur esse unum realiter; et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

Ad sextum dicendum quod sicut ens est quoddam essentiale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam essentiale, et quoddam accidentale; et eodem modo amittit aliquis bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

Ad septimum dicendum quod ex habitudine prædicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens determinare vel informare.

Ad octavum dicendum quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia ejus quod est ad finem ipsum, sicut est etiam in aliis relationibus rationis.

Ad nonum dicendum quod quamvis « bonum » dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis; tamen ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quæ est præter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

Primum vero quod in contrarium objicitur, concedimus; quia bonum, secundum quod bonum, non addit aliquid secundum rem supra ens.

Secundum vero probat quod nec secundum rationem; ideo ad secundum dicendum quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid existens non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus: et sic ens potest intelligi sine bono. Nec

tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono ; quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse.

ARTICULUS II.

Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.

Secundo quæritur utrum ens et bonum convertantur secundum supposita ; et videtur quod non. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Bonum autem et malum sunt opposita. Cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit, lib. IX *Met.*, cap. VI, « ultra orbem lunæ non est malum ; » videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur ; et ita bonum cum ente non convertitur.

2. Præterea, quæcumque sic se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem. Sed, sicut in cap. IV *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. IV, col. 310, dicit Commentator Maximus, bonum ad plura se extendit quam ens ; extendit enim se ad non entia, quæ per bonum vocantur in esse. Ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

3. Præterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cujus apprehensio est delectabilis. Sed non omne ens habet perfectionem ; materia enim prima non habet perfectionem aliquam. Ergo non omne ens est bonum.

4. Præterea, in mathematicis est ens ; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in III *Metaph.*, text. IV. Ergo bonum et ens non convertuntur.

5. Præterea, in lib. *De causis* dicitur, propos. IV, quod prima rerum creatarum est esse. Sed secundum Philosophum in *Prædicamentis*, cap. de prior., prius est a quo non convertitur consequentia. Ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum ; et ita bonum et ens non convertuntur.

6. Præterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium sicut animal cum rationali. Sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum et ens non convertuntur.

7. Præterea, privatio, secundum Philosophum in IV *Metaph.*, dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo potest dici bonum ; alias malum, cujus ratio in privatione consistit, esset bonum. Ergo bonum et ens non convertuntur.

8. Præterea, secundum Boetium in lib. *De hebd.*, « propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus[1]. » Sed bonitas Dei est ipsa sapientia sua et sua justitia. Ergo eadem ratione, omnia quæ sunt a Deo, essent sapientia et justitia ; quod est falsum. Ergo et primum ; [2] scilicet quod omnia sunt bona.

Sed contra, nihil tendit nisi in suum simile. Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius[3] dicit lib. *De hebdom.* [4]. Ergo omne ens est bonum ; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur.

Præterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum. Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum ; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis ; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis ; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quæ finem participant ; cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere : sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Hæc autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quæ enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt ; unde et materia appetit formam. secundum Philosophum in I *Phys.*, text. LXXXI, *Patrol. lat.* t. LXII, col. 774. Omnia autem quæ jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant ; unde Boetius dicit in I I *De consolat.*, prosa XI, vers. fin. *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 774 : « Dedit divina[5] providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare,

[1] « Quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. » (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1313.)

[2] B omittit : « scilicet quod omnia sunt bona. »

[3] « Bonum esse, essentiam, justum vero esse actum respicit. » (*De hebdomad.* — *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1314.)

[4] « Tenet communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere. » (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1311.)

[5] Boetius non habet : « divina. »

cuncta quæ sunt, naturaliter [1] appetere constantiam permanendi, devitareque perniciem. » Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse; ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multæ rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex prædictis, art. præc., patet; impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur.

Ad primum ergo dicendum quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non tamen oportet ut cuicumque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in *Prædicamentis,* cap. de opp., a med. Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur ex ipso suo naturali esse.

Ad secundum dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per prædicationem, sed per causalitatem, inquantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quæ sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causæ exemplaris, quæ quidem causa non se extendit nisi ad ea quæ actu esse participant.

Ad tertium dicendum quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, et bona in potentia et non in actu.

Ad quartum dicendum quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineæ vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim cum abstractione; non enim sunt abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra, art. præc., quod bonum non sequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineæ vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematica, quamvis linea et numerus bona sint.

Ad quintum dicendum quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi quem objectio tangit; sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

Ad sextum dicendum quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita; sicut dicitur aliquis homo bonus et inquantum est justus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primæ bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundæ bonum dividit ens.

Ad septimum dicendum quod privatio non dicitur ens naturæ, sed solummodo ens rationis; et sic est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum Boetium, loc. cit., bono deesse non potest.

Ad octavum dicendum quod secundum Boetium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse; sed justum dicitur esse ratione alicujus suæ actionis. Esse autem in omnia quæ a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia participant illud agere ad quod justitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua justitia sit sua bonitas; tamen in creaturis est aliud agere, et aliud esse; unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur; et quibus utrumque communicatur, non est idem in eis agere quod esse; unde homines qui sunt boni et justi, sunt quidem boni inquantum sunt; non autem justi inquantum sunt, sed inquantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere; et similiter potest dici de sapientia et aliis hujusmodi. Vel dicendum secundum eumdem, quod justum et sapiens et alia hujusmodi sunt quædam specialia bona, cum sint quædam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectæ, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quæ a Deo perfectionem recipiunt, eodem modo recipiunt. Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus

[1] Boetius : « appetere naturaliter.... devitare perniciem. »

commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo ; ita Deo convenit esse bonum, et omnibus creaturis ; sed habere hanc bonitatem quæ est sapientia vel quæ est justitia, non oportet quod sit omnibus commune ; sed quædam Deo tantum conveniunt, ut æternitas et omnipotentia ; quædam vero quibusdam creaturis et Deo, ut sapientia, et justitia, et alia hujusmodi.

ARTICULUS III.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. — I part., quæst. XIV, art. IV.

Tertio quæritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum ; et videtur quod sic. Illud enim quod est in rebus, est prius quam id quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum Philosophum in VI *Metaph.*, bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

2. Præterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid inquantum est in se perfectum, verum autem inquantum est perfectivum alterius. Ergo bonum est prius quam verum.

3. Præterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior causa formali, quia finis est causa causarum. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

4. Præterea, particulare bonum posterius est quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.* Ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem quam verum.

5. Præterea, bonum habet rationem finis. Finis autem est prius in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.

1. Sed contra, bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter præcedit affectum. Ergo et verum bonum.

2. Præterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius quam bonum ; quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono.

Respondeo dicendum quod tam verum quam bonum, sicut dictum est (in argum. « Sed contra »), habent rationem perfectivorum, sive perfectionum [1]. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsarum perfectionum ; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re ; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa ; et sic bonum præsupponit verum, verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum ; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV *Metaph.* Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e [2] converso bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri ; a vero enim non sunt nata perfici nisi illa quæ possunt aliquod ens percipere in se ipsis vel in se ipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in se ipso ; et hujusmodi sunt solum ea quæ immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva ; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa quæ secundum materiale esse aliquid recipiunt : cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est ; et ideo omnia appetunt bonum ; sed non omnia cognoscunt verum ; in utroque

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « perfectionem. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « e converso. »

enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonum et verum; scilicet in appetitu boni, et cognitione veri. Secundo, quia illa quæ nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est, ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola perfectibilis est vero; sed omnis res est perfectibilis bono.

Ad secundum dicendum quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed perfectivi, sicut prius, in corp. art., dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam; unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

Ad quartum dicendum quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare, inquantum habet esse in aliquo speciali perfectibili; et sic etiam objectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

Ad quintum dicendum quod finis dicitur prior in intentione his quæ sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsæ sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum est, quod cum dicitur: Finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde æquivoce accipitur utrobique.

Ad primum quod in contrarium dicitur; dicendum quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed inquantum habet esse; unde, quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius aliquid perficiatur vero quam bono,

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur; unde concedenda est.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint bona prima bonitate.
I part., quæst. VI, art. IV.

Quarto quæritur utrum omnia sint bona bonitate prima; et videtur quod sic. Quia secundum Boetium in lib. *De hebdom.*, a med. [1], « si intelligamus per impossiblile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem bona. » Intellecta autem in Deo bonitate, sequitur omnia alia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicendum quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturæ causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona bonitate Dei formaliter. — Sed contra: quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhærens, sed per illud quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhærente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluit [2], ut dicit Boetius in lib. *De hebdom.*, loc. cit., *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1313. Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

3. Præterea, Augustinus dicit, VIII *De Trinit.*, cap. III, parum a princ.: « Bonum est hoc, et bonum illud; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum

[1] « Amoveamus igitur primi boni præsentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat;... hoc paulisper amoto, ponamus omnia esse, quæ sunt, bona;.. tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. » (*Patrol lat.* t. LXIV, col. 1313.)

[2] « Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. »

omnis boni. » Sed ipso bono quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

4. Præterea, cum omnis creatura sit bona ; aut est bona aliqua bonitate sibi inhærente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhærente, cum illa bonitas sit quædam creatura, et ipsa bona erit; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima; hæc enim est ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod se ipso sit bonum ; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quæstio remanet de illa : aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile ; aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem, quæ est se ipsa bona ; et hæc est bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura bona sit bonitate prima.

5. Præterea, secundum Avicennam, omne verum est verum veritate prima. Sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona. Ergo sunt omnia bona bonitate prima.

6. Præterea, quod non potest in minus, non potest in majus. Sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in esse bonum : ergo bonitas qua aliquid dicitur esse bonum non est bonitas creata.

7. Præterea, secundum Hilarium, lib. I *De Trin.*, § v, *Pat. lat.* t. X, col. 29, « Esse [1] est proprium Deo. » Sed proprium est quod uni soli convenit. Ergo nullum est aliud nisi ipse Deus. Sed omnia sunt bona inquantum habent esse. Ergo omnia sunt bona ipso divino esse quod est ejus bonitas.

8. Præterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem ; alias bonitas prima esset composita. Sed verum est omnia esse bona bonitate. Ergo verum est omnia esse bona bonitate prima.

9. Sed dicendum quod bonitas prima addit supra bonitatem, bonitatem absolutam secundum rationem et non secundum rem. — Sed contra : ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana. Sed non est talis ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo, si addit aliquid secundum rationem, addet secundum rem, quod est impossibile, et sic nec secundum rationem addit ; et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta

Sed contra : omnia sunt bona inquantum sunt entia; quia, secundum Augustinum, inquantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed creata bonitate.

Præterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita. Sed omnis creatura est vertibilis. Ergo creatura non dicetur bona formaliter prima bonitate.

Præterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili. Sed bonitas prima, cum sit infinita, non potest esse proportionata creaturæ, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Præterea, secundum Augustinum, VIII *De Trinit.*, cap. VIII, omnia creata participatione boni bona sunt. Sed participatio boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas. Ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

Præterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis, secundum quod est una, vera et bona ; et sic bonum pertinet ad vestigium. Sed vestigium et partes ejus sunt aliquid creatum. Ergo creatura est bona bonitate creata.

Præterea, bonitas prima est simplicissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis ; et ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem ejus cujus est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quædam, cum omne esse sit forma. Ergo creaturæ non sunt bonæ bonitate prima formaliter.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui posuerunt.

Quidam enim, frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes

[1] « Cum esse ei proprium esset. »

intelligunt quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi, in II *Phys.*, tex. x, cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu ; materiæ vero ratio est in potentia esse ; efficiens vero et forma effecti idem sunt specie, inquantum omne agens agit sibi simile ; sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens et factum. Ex quo patet, quod ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma conjuncta ; sed quælibet est ei similitudo quædam ; et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma conjuncta, sed sicut forma separata.

Ad cujus intellectum sciendum est quod Plato, apud Arist., I *Met.*, text. vi, ea quæ possunt separari secundum intellectum ponebat etiam secundum esse separata ; et ideo, sicut homo potest intelligi præter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse præter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cujus participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et hujusmodi hominibus ; ita inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum ; unde ponebat ipsum esse separatum præter omnia bona particularia : et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur ; ut patet per Philosophum in I *Ethic.* Sed hoc differebat inter ideam hominis et ideam boni : quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia, etiam [1] ad ideas ; nam etiam [2] ipsa idea boni est aliquod bonum ; et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc positionem[3], quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates et Plato ; sed secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem hominis inhærentem. Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo ; dicebant enim quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur : Homo est bonus ; et bonum addito aliquo, ut cum dicitur : Socrates est bonus homo. Dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhærente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina ; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata ; quia particulares bonitates creatæ, sunt sicut ideæ particulares secundum Platonem. Sed hæc opinio a Philosopho improbatur multipliciter : tum ex hoc quod quidditates et formæ rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatæ, ut probatur multipliciter in VII *Metaph.*, text. xlvi ; tum etiam suppositis ideis ; quia specialiter ista ratio non habet locum in bono ; quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignatur una idea secundum Platonem ; per quam viam procedit[4] contra eum Philosophus in I *Ethic.*, cap. vi. Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere ; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis ; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturæ non essent bonæ nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturæ extrahitur a divina bonitate ; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

Ad secundum dicendum quod duplici-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « etiam ad ideas. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « etiam. »

[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « opinionem. »

[4] B : « procedebat. »

ter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis ; ratio enim sani, secundum quod de urina prædicatur, est esse signum sanitatis animalis ; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhærente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa ; sicut si aer dicatur lucens a sole ; non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat ; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum ; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem ; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa bonitas dicatur esse bonum omnis boni, inquantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturæ denominantur bonæ sicut forma inhærente.

Ad quartum dicendum quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur prædicatio conconcreti de abstracto, ut dicatur : Albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium, cap. II *De divinis nominibus*, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 635 et seqq. ; sed in formis generalibus hujusmodi prædicatio recipitur ; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas una, et sic de aliis. Cujus ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens ; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicujus entis, dicit illam essentiam esse ens ; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quædam sunt quæ communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et hujusmodi ; oportet quod hæc de quolibet apprehenso prædicentur eadem ratione qua ens ; unde dicimus : Essentia est una et bona, similiter unitas est una et bona, ita de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis ; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album ; unde non cogimur dicere : Albedo est alba. Album enim uno modo dicitur ; ens autem et unum et bonum, et alia hujusmodi, quæ de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit ; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma ; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas ; aliquid, quia est privatio dispositionis, ut cæcitas. Et ideo cum dicimus : Essentia est ens, si procedatur sic : ergo est aliquo ens, vel se vel alio ; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quærere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens ; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate, vel alia ; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis ; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

Ad quintum dicendum quod similiter distinguendum est de veritate ; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhærente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adæquatione sive commensuratione consistit ; denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori ; sicut pannus ab ulna ; et per hunc modum intelligit Avicenna omnia esse vera veritate prima, inquantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel præscivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione ; unde non est simile.

Ad sextum dicendum quod creatura non potest hoc modo inesse quod se ipsa esse habeat ; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quælibet forma inesse

potest; et per hunc modum bonitas creata potest inesse bono tamquam principium formale.

Ad septimum dicendum quod cum dicitur: Esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, inquantum ratione suæ immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturæ dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem ejus quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturæ. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum.

Ad octavum dicendum quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

Ad nonum dicendum quod, sicut dicit Commentator in lib. *De causis*, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus recipere additionem, tunc quælibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura[1]; sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quæ est bonitas pura, ab aliis bonitatibus; hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primæ. Unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

ARTICULUS V.

Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. — I part., quæst. VI, art. III.

Quinto quæritur utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; et videtur quod sic. Illud enim sine quo res non potest esse videtur ei essentiale. Sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum. Ergo creatura est bona per essentiam.

2. Præterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum: quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius, art. II, ostensum est. Sed creatura habet esse per suam essentiam. Ergo est bona per suam essentiam.

3. Præterea, quidquid convenit alicui inquantum hujusmodi est ei essentiale. Sed bonum convenit creaturæ inquantum est; quia, sicut dicit Augustinus, lib. I *De doctr. christian.*, cap. XXXII, « Inquantum sumus, boni sumus. » Ergo creatura est bona per sui essentiam.

4. Præterea, cum bonitas sit quædam forma creata creaturis inhærens, ut ostensum est; aut erit forma substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis: aliquando sine ea creatura esse poterit; quod de creatura dici non potest. Ergo relinquitur quod sit forma substantialis. Sed omnis talis forma; vel est essentia rei, vel pars essentiæ. Ergo creatura est bona per suam essentiam.

5. Præterea, secundum Boetium in lib. *De hebdom.*, a med. *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1313, creaturæ[2] sunt bonæ inquantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per suam essentiam sunt bona.

6. Præterea, semper denominans est simplicius vel æque simplex denominato. Sed nulla forma addita essentiæ est simplicior vel æque simplex ipsi essentiæ. Ergo nulla forma superaddita essentiæ denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quælibet enim essentia bona est. Ergo bonitas non est forma superaddita essentiæ; et sic quælibet creatura est bona per suam essentiam.

7. Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiæ rei, ut Commentator dicit in IV *Metaphys.*, X, comm. V: sed unaquæque res per suam essentiam est una. Ergo unaquæque res est bona per suam essentiam.

[1] Al.: « et omnis bonitas esset bona pura: item et omnis bonitas pura, sicut etc. »

[2] « Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. »

8. Præterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiæ, cum omne quod est, bonum sit; illa bonitas, cum sit res quædam, bona erit. Non autem alia bonitate, sed per essentiam suam; quia sic iretur in infinitum. Ergo eadem ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

Sed contra: nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII *De Trinitate*, cap. III. Ergo creatura non est bona per essentiam suam.

Præterea, omne illud quod est bonum per essentiam, est substantiale bonum. Sed creaturæ non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro *De hebdomad.* Ergo creaturæ non sunt bonæ per essentiam.

Præterea, de quocumque prædicatur aliquid essentialiter, oppositum ejus de eo prædicari non potest. Sed oppositum boni prædicatur de creatura aliqua, scilicet malum. Ergo creatura non est bona per essentiam.

Respondeo dicendum quod secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem; scilicet secundum Augustinum, *De Trinitate*, cap. II, Boetium, lib. *De hebdom.*, et[1] auctorem libri *De causis*, propos. XX et XXII, qui dicit solum Deum esse bonitatem puram. Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod, ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde, cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, inquantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens inquantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis, art. I, ad VI argum., patet, secundum respectum ad alia. In se ipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quæ sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiæ; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiæ superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quæ in nobis sunt essentiæ superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentiæ. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur Augustinus dicere *De Trinitate*, cap. III, quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturæ absolutam, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi inquantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatæ non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet

[1] Loco cit. in argumento quinto.

essentiam, inquantum ejus essentia est suum esse. Et hæc videtur esse intentio Philosophi in lib. *De causis*, loc. sup. cit., qui dicit, solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturæ; bonitas enim habet rationem causæ finalis. Deus autem habet rationem causæ finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi præsupposito influxu causæ primæ, ut patet in lib. *De caus.*, prop. I; unde et bonum quod habet rationem finis[1] non potest dici de creatura, nisi præsupposito ordine Creatoris ad creaturam.

Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus; adhuc tamen esse creaturæ non haberet rationem boni, nisi præsupposito ordine ad Creatorem; at pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum quod habet rationem boni non præsupposito aliquo, habet rationem boni per se ipsum; et hæc videtur esse intentio Boetii in lib. *De hebdomadibus*, loc. sup. cit.

Ad primum ergo dicendum quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quæ est bonitas secundum quid; potest tamen non esse bona bonitate accidentali, quæ est bonitas absolute et simpliciter. Et præterea ipsa bonitas quæ attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc, præsupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

Ad secundum dicendum quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet; et propter hoc ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo præcipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et hæc non sunt essentia rei. Et præterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia.

Ad sextum dicendum quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem : esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia communius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus.

Ad septimum dicendum quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed ejus ratio in positione consistit : et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut essentia rei dicitur bona, et sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona; unde, sicut non sequitur quod ipsa subtantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso : ita prædicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV *Metaphysicorum* : quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse : unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum : et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

ARTICULUS VI.

Utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine. — I part., quæst. V, art. V.

Sexto quæritur utrum bonum creaturæ sit in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit, *De natura boni*, cap. III; et videtur quod non. Quia bonum habet rationem finis, secundum Philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo tota ratio boni; et ita alia duo superfluunt.

2. Præterea, ens, bonum et unum, se-

[1] Al. : deest : « finis. »

cundum intentiones differunt. Sed ratio entis consistit in specie, unius vero consistit in modo. Ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

3. Præterea, species nominat causam formalem. Sed in hoc distinguuntur bonum et verum, secundum quosdam, quia verum dicit rationem causæ formalis, bonum autem rationem causæ finalis. Ergo species non pertinet ad rationem boni.

4. Præterea, malum et bonum, cum sint opposita, attenduntur circa idem. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. VI, « malum de speciei privatione repertum est. » Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit; et ita superfluere videtur modus et ordo.

5. Præterea, modus est de consequentibus rem. Sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. Ergo modus non est de ratione boni.

6. Præterea, quæ Deus potest facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis. Ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

7. Præterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria ista esse. Sed quodlibet istorum trium est bonum. Ergo in quolibet istorum sunt ista tria; et ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Præterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem. Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

9. Præterea, modus, species et ordo diminuuntur per peccatum, secundum Augustinum, *De nat. boni*, cap. XXVI et XXVII. Sed bonitas rei non diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus prædictis.

10. Præterea, id quod est de ratione boni, non recipit prædicationem mali. Sed hæc tria recipiunt prædicationem mali, secundum Augustinum in lib. *De natura boni*, cap. III et seq. : dicitur enim malus modus, mala species, et sic de aliis. Ergo ratio boni non consistit in his tribus.

11. Præterea, Ambrosius dicit in *Hexam.*, cap. IX, § XXXIV, *Pat. lat.* t. XIV, col. 143, quod natura lucis non est in numero, pondere et mensura, ut alia creatura. Sed ex his tribus, ut dicit Augustinus, *De natura boni*, cap. III, constituuntur tria prædicta. Cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria prædicta.

12. Præterea, secundum Bernardum, *De diligendo Deo*, in princ., modus caritatis est non habere modum; et tamen caritas bona est. Ergo non requirit tria prædicta.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De natura boni*, cap. III, a med., quod « ubi hæc tria sunt magna, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. » Ergo ratio boni in his tribus consistit.

Præterea, Augustinus in eodem libro, cap. III, parum a princ., dicit quod secundum hoc aliqua dicuntur bona, moderata, ordinata, et speciosa. »

Præterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in lib. *De hebdom.* [1]. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causæ; scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causæ. Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut causam efficientem, habet modum sibi a Deo præfixum; ut autem comparatur ad eum ut ad causam exemplarem, habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturæ consistit in modo, specie et ordine.

Præterea, creaturæ omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quæ est sola capax beatitudinis. Hoc autem est inquantum a rationali creatura cognoscitur. Ergo, cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum; ad hoc quod sit bona, hæc tria requiruntur: scilicet quod sit existens, et quod sit cognoscibilis, et quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus consistit bonum creaturæ.

Præterea, Sapientiæ XI, 22, dicitur : *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Sed secundum Augustinum III *Super Genesim ad litteram*, IV, cap. III, circa med., « cujuslibet rei modum mensura præfigit, numerus speciem præbet, pondus vero dat ordinem. » Ergo in his tribus, modo, specie, et ordine, bonitas creaturæ consistit, cum creatura

[1] Vid. argument. quint. præcedent. articuli.

secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

Respondeo dicendum quod ratio boni in tribus prædictis consistit, secundum quod Augustinus dicit, *De nat. boni*, cap. III.

Ad hujus autem evidentiam sciendum est quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen « pater, » vel « filius, » aut « paternitas » ipsa. Quædam vero nomina dicuntur importare respectum, quia significant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum : sicut hoc nomen « scientia » est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat : non quia ipsum nomen boni significet ipsum solum ; sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus ; hoc enim modo finis perficit ea quæ sunt ad finem. Cum autem creaturæ non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum ; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur.

Sic igitur inter [1] ista tria quæ Augustinus ponit, ibid., cap. III, ultimum, scilicet « ordo, » est respectus quem nomen boni importat ; sed alia duo, « species » scilicet, et « modus, » causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quæ quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, inquantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem ; modum quantum ad esse ; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem ; quod falsum est, ut ex dictis, in corp. art., patet : et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod bonum non differt ratione ab ente et uno, ut quasi habeant oppositas rationes ; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in VIII *Metaphys.*, text. x, sicut in numeris quælibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem ; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, inquantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis, art. III hujus quæst., patet ; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed secundum esse.

Ad quartum dicendum quod cum dicit Augustinus, lib. LXXXIII *Quæst.*, qu. VI, quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo : quia, ut ipse in eodem libro dicit, « ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus. » Ordo etiam consequitur speciem et modum ; sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

Ad quintum dicendum quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens ; et ideo, cum esse creaturæ essentiale et accidentale sit receptum ; sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed in substantialibus.

Ad sextum dicendum quod cum in istis tribus ratio boni constituatur ; non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens modum, speciem et ordinem ; sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo qui non esset animal rationale.

Ad septimum dicendum quod modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem : sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per for-

[1] Al. : « non, item nunc. »

mam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis, non de concreatis.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum quod quidam dicunt modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturæ, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari inquantum est natura quædam; et sic sunt in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturæ : vel inquantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam; et sic attribuitur modus, species et ordo, quæ possunt diminui per peccatum, quæ constituunt bonum moris. Vel potest dici, quod cum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur : sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium habet modum, et proprium ordinem.

Ad decimum dicendum quod secundum Augustinum in libro *De natura boni*, cap. XXIII, in princ., modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo ex aliqua privatione circa modum, speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex se ipsis.

Ad undecimum dicendum quod Verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium; eo quod ad omnia corporalia se extendit, inquantum omnia nata sunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in capit. IV *De divinis nominibus*, § IV, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 699.

Ad duodecimum dicendum quod caritas secundum esse suum quod habet in subjecto, modum habet, et sic creatura quædam est; prout vero comparatur ad objectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

QUÆST XXII [1].

DE APPETITU BONI, ET VOLUNTATE.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia bonum appetant.

Quæstio est de appetitu boni et voluntate; et primo quæritur utrum omnia bonum appetant; et videtur quod non. Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed in animali cognitio appetitum præcedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Præterea, secundum Boetium in libro *De hebdomad.*, ante med., unumquodque dicitur appetere aliquid inquantum est sibi simile [2]. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ; quia jam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet aliquid, jam non appetit

[1] (In quindecim articulos divisa.)

Codd. non habent : primo quæritur, utrum omnia appetant bonum; 2° utrum omnia appetant ipsum Deum; 3° utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; 4° utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis; 5° utrum voluntas aliquid de necessitate velit; 6° utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; 7° utrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult; 8° utrum Deus possit cogere voluntatem; 9° utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere aliquid in ipsam; 10° utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; 11° utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; 12° utrum voluntas moveat intellectum, et alias vires animæ; 13° utrum intentio sit actus voluntatis; 14° utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quæ sunt ad finem; 15° utrum electio sit actus voluntatis.

[2] « Omne tendit ad simile. » (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1311, 1312.)

illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere ; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse ; immo, ut videtur, nulla ; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in lib. *De Trinitate*, et per Philosophum in I *Phys.*, text. LXXXI. Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Præterea, unum et verum et bonum æqualiter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

6. Præterea, secundum Philosophum, VII *Ethic.*, cap. VIII, IX, X, quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum ; non igitur omnia appetunt bonum.

7. Præterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in princ. *Ethicorum*, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animæ desiderant, ut penitus non essent. Ergo non omnia bonum appetunt.

8. Præterea, sicut vires apprehensivæ comparantur ad sua objecta, ita et appetitivæ. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

9. Præterea, operari aliquid propter finem convenit et Creatori, et naturæ, et agenti a proposito. Sed Creator, et agens a proposito, ut homo, operando propter finem, et desiderando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quæ est quasi media inter duo, utpote præsupponens opus creationis, et præsupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo naturalia non appetunt bonum.

10. Præterea, omne illud quod appetitur, quæritur. Sed secundum Platonem, in *Menone*, nihil potest quæri cujus cognitio non habetur : sicut si aliquis quæreret servum fugitivum, nisi ejus notitiam habeat, cum invenit, se invenisse nesciret. Ergo illa quæ non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

11. Præterea, appetere finem est ejus quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum ; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Præterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquod bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, XIX *De civitate Dei*, XIV, cap. XII et XIII, et per Dionysium, cap. XII *De divinis nominibus*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 951, et iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionysium, cap. IV *De divinis nominibus*, § VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 709. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Præterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo jam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. IV *De divinis nominibus*, § VII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 703 : « Existentia pulchrum et bonum desiderant ; et omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt ; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum. »

Præterea, Philosophus dicit, I *Ethic.*, VI, in princ., quod « quidam bonum bene definierunt, dicentes quod bonum est quod omnia appetunt. »

Præterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in II *Metaphys.*, text. VIII et IX. Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

Præterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Respondeo dicendum quod omnia bonum appetunt, non solum habentia co-

gnitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quidam antiqui philosophi posuerunt effectus advenientes in natura ex necessitate præcedentium causarum provenire ; non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam talium effectuum : quod Philosophus in II *Physic.*, text. LXXV et LXXXVII et seq., ex hoc improbat quod secundum hoc, hujusmodi convenientiæ et utilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quæ casu accidere dicimus ; unde necesse est dicere quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem : uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero ; sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt ; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus in quod dirigit : sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio : et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat : unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale : sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur ; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in VIII *Physic.*, text. XXXII : et per hunc modum omnia naturalia in ea quæ eis conveniunt sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos : violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi ; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit ; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus ; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis : oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens suum bonum ; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis ; possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum : sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod dicitur Sapient. VIII, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

Ad primum ergo dicendum quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter ; quia secundum conversionem prædicationis similiter ; sicut enim unumquodque ens est bonum, ita et verum : sed secundum ordinem causæ perficientis, dissimiliter : non enim verum habet ordinem causæ perficientis ad omnia entia, sicut bonum : quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum : unde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse ; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus na-

turalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum : quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturæ non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cujus oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat : unde illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, inquantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturæ existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur : quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem; non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

Ad tertium dicendum quod omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, idest in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem ; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur; quanto id quod tendit in finem, jam est fini similius.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur: Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud : sed in communitate accipi : quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent: appetunt enim ejus continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; sicut aer est actu aer, et potentia ignis; et sic quod non [1] habet esse actu, appetit esse actu.

Ad quintum dicendum quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad sextum dicendum quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; utpote qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est præter intentionem ejus. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

Ad septimum dicendum quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra, quæst. præc. art. v, quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur perfectiones aliæ debitæ : et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adjunctis. Unde Philosophus dicit in I *Ethicor.*, V, cap. I, circ. med. : « Omnibus delectabile est esse. » Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam in tristitiis : hæc est enim mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Ejusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum in V *Ethic.* Non esse igitur accipit rationem boni, inquantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

Ad octavum dicendum quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti : hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent objectum universale, sicut intellectus, cujus objectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem : oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat spe-

[1] Al. : deest « non. »

cialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum ejus non potest esse omnino absque calido et frigido : est tamen quodammodo præter calidum et frigidum, inquantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet objectum commune, scilicet bonum ; unde non est denudatus totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit ; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi ; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti.

Ad nonum dicendum quod, sicut ex dictis, in corp. art., patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet, dirigunt in finem ; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quasi se ipsum in finem dirigens ; quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit ; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

Ad undecimum dicendum quod per eamdem naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet, et delectatur in fine cum habet jam ; sicut per eamdem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed se ipso fine fruitur. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus se ipso fruitur, alia in se dirigit.

Ad duodecimum dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum et pacem : pulchrum quidem, inquantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur ; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum, et pax.

Ad decimumtertium dicendum quod delectatio in ratione sui includit rationem boni, quod delectat : propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quæ cognoscunt finem : sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit, ubi supra, quod pulchrum et bonum est omnibus desiderabile et amicabile.

ARTICULUS II.

Utrum omnia Deum ipsum appetant.

I part., quæst. XLIV, art. IV.

Secundo quæritur utrum omnia appetant ipsum Deum ; et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quæ ordinantur in ipsum ut appetibile, appetunt ipsum.

2. Præterea, bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in II *Ethic.*, in princ., est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Præterea, nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper :* et Job XXI, 14, dicitur : *Dixerunt Deo* : *Recede a nobis.* Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Præterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5. Præterea, naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.* XIV, cap. VIII, parum a princ. Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *Solil.* : « Deum diligit quidquid diligere potest. » Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Præterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem ; Proverb. XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Respondeo dicendum quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi inquantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est agere; ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principia in conclusionibus: resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia; ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

Ad primum ergo dicendum quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis.

Ad secundum dicendum quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

Ad tertium dicendum quod Deus dupliciter potest considerari; vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium in cap. VI *De divinis nomin.* §, XXXIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 726, appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

Ad quartum dicendum quod beati qui jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut jam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

Ad quintum dicendum quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus sit quædam specialis animæ potentia. — I part., quæst. LXXX, art. I.

Tertio quæritur utrum appetitus sit quædam specialis potentia animæ; et videtur quod non. Potentiæ enim animæ non ordinantur nisi ad opera vitæ. Sed opera vitæ dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quædam dilectio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet appetitum superaddi animalem, quæ sit specialis potentia animæ.

3. Præterea, operationes et potentiæ differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis. scilicet bonum. Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animæ. Ergo nec animalis.

4. Præterea, appetitus est rei non habitæ, secundum Augustinum. Sed in animalibus jam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

5. Præterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad

actum communem omnibus animæ potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animæ : quod patet ex hoc quod quælibet potentia appetit suum objectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

6. Præterea, si potentia appetitiva appetit bonum ; aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie sibi. Si autem appetit bonum communiter, cum alia potentia appetat bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi ; cum quælibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quælibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quæ specialiter debeat dici appetitus.

Sed contra est quod Philosophus appetitum posuit specialem potentiam animæ in III *De anima*, text. XLVIII et seqq.

Respondeo dicendum quod appetitus est specialis potentia animæ.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum potentiæ animæ ordinentur ad opera quæ sunt animatorum propria, secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quæ secundum unum modum communis est animatis et non animatis ; sed secundum alium modum est animatorum propria ; sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur : corpora autem moventur quidem ; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum ; quia illa quæ movent se ipsa, ut probatur in VIII *Phys.*, text. XXVIII et XXX, dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest ; quia formæ earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur ; sicut in motu terræ gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum quæ non habent tantam diversitatem in partibus ut una possit esse movens, et alia mota ; tum propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quæ quia longe distant a formis separatis, quarum est movere , non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia. Res vero animatæ sunt compositæ ex natura spirituali et corporali ; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, inquantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus, inveniuntur in animalibus speciales potentiæ ordinatæ ; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in III *De anima*, text. XLIX. Unde, sicut animalia moventur ex se præ aliis, ita et appetunt ex se ; et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

Ad primum ergo patet solutio per antedicta.

Ad secundum dicendum quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem ; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi in II *Cæli et mundi*, I, text. LXII. Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent ; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem ; ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur.

Ad tertium dicendum quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum animalem quam per appetitum naturalem ; tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex se ipso, sicut per animalem ; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in

quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme ; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem ; et potest simile induci de virtute motiva.

Ad quartum dicendum quod appetens bonum non quærit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale ; et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

Ad quintum dicendum quod unaquæque potentia appetit suum objectum appetitu naturali ; sed appetitus naturalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem ; inde est quod singulæ potentiæ appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis ; quia bonum commune appetit speciali modo.

Unde patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis. — I part., quæst . LXXX, art. II.

Quarto quæritur utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis ; et videtur quod non. Accidentalis enim differentia objectorum non diversificat potentias. Sed objecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales boni, quod per se est objectum appetitus ; non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum ; quæ accidunt bono inquantum est bonum. Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Præterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale ; quia sensus apprehendit particularia, intellectus universalia. Sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivæ partis et intellectivæ ; quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivæ partis, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Præterea, sicut apprehensionem sequitur appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva. Sed motiva non est alia et alia in rationalibus et irrationalibus. Ergo nec appetitiva ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Philosophus in I *De anima*, II, text. XXVII, distinguit quinque genera potentiarum animæ et operationum : quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum ; secundum, sensum : tertium, appetitum ; quartum, motum secundum locum ; quintum, intellectum : ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus ab appetitu sensitivo. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab appetitu inferiori , sicut potentia apprehensiva superior a potentia apprehensiva inferiori.

Sed contra est quod Philosophus, in III *De anima*, text. LVIII, et præced., distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

Præterea, quæcumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III *De anima*, text. LVII, et movet ipsum ut sphæra sphæram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo. .

Ad cujus evidentiam sciendum est quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ad appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quæ ratione suæ materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex prædictis, art. I hujus quæst., patet. Natura autem sensitiva ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquod inclinans, scilicet appetibile appre-

hensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis; unde « Non agunt, sed magis aguntur, » secundum Damascenum, lib. II *De fid. orth.*, cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 962, et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. Et hoc quidem competit ei inquantum non utitur organo corporali : et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem; quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam ; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio ; quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum, ut ex prædictis, artic. præcedente ad II, patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

Ad secundum dicendum quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis ; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis ; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum ; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

Ad tertium dicendum quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari ; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quæ est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII *Ethic.*, VI, cap. II, circa fin., nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et potentia motiva imperata, de qua objectio tangit, quæ est vis affixa musculis et nervis : unde non potest esse intellectivæ partis, quæ organo non utitur.

Ad quartum dicendum quod sensus intellectus differunt per rationes apprehensibilis inquantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum : sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis inquantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus ; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis, artic. præced. patet : et ideo sunt quidem diversæ potentiæ, sed non diversa potentiarum genera.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas quippiam de necessitate velit. — I part., quæst. LXXXII, art. I.

Quinto quæritur utrum voluntas aliquid de necessitate velit ; et videtur quod sic. Quia secundum Augustinum in XIII *De Trinit.*, cap. IV, beatitudinem omnes una voluntate expetunt. Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate ex-

petitur : si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Præterea, omne motivum perfectæ virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in III *De anima*, text. LIV, bonum est motivum voluntatis, secundum quod apprehenditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut dicitur in I *Ethic.*, aliquid erit quod de necessitate voluntatem movebit ; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

3. Præterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit ; potentiæ autem organis affixæ coguntur, sicut patet præcipue de motiva. Sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas ; quod patet ex hoc quod habet immaterialius objectum, scilicet universale ; cum bonum in rebus particularibus existens sit objectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V *Metaphys.* : videtur quod voluntas aliquid de necessitate appetat.

4. Præterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem : unde dicit Augustinus in V *De civitate Dei*, cap. x : « Si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus : Necesse est ut ita sit vel ita fiat ; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis. » Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Præterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum : ergo aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Præterea, secundum Gregorium *Moral.*, cap. IX, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 334 : XXV « Peccatum[1] quod per pœnitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit. » Peccatum autem non committitur nisi voluntarie, secundum Augustinum. Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII *Physic.*, aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Præterea, secundum quod Magister dicit in II dist. I lib., et sumitur ex verbis Augustini, lib. *De duabus anim.*, cap. X et XI, et I *Retract.*, cap. IX, « in secundo statu, » idest in statu culpæ, « non potest homo non peccare, ante reparationem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. » Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium. Ergo aliquis status hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatum consistit : et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

8. Præterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre. Sed bonum magis potest movere quam verum ; cum bonum sit in rebus, verum autem in ratione tantum, ut dicitur in VI *Metaphys.*, comm. VIII. Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Præterea, bonum fortius imprimit quam verum : quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis intimus quam cognitio, quæ est impressio veri : amor enim, secundum Augustinum, VIII *De Trinitate*, cap. x, est « vita quædam uniens amantem amato. » Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua objecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio magis potest in sua objecta quam voluntas : ratio enim secundum Augustinum XII *De Trinitate*, XI, cap. II et III, format in se species rerum, non autem voluntas ; sed movetur ab appetibilibus. Ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus ; et sic idem quod prius.

11. Præterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediæ. Summum bonum est per se volitum. Ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas, per se ipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Præterea, in cognitione scientiæ necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter volunt scire, secundum Philosophum in I *Metaph.* ; ita naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

14. Præterea, *Glossa* ord., Rom. VII, dicit quod voluntas vult naturaliter bo-

[1] « Peccatum quod pœnitentia non diluit ipso suo pondere mox ad aliud trahit. »

num. Sed ea quæ insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Præterea, omne quod augetur et minuitur, potest totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur : liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum, *Enchirid.*, cap. LV. Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli ; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

1. Sed contra, secundum Augustinum in V *De civit. Dei*, cap. X, si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Præterea, Hugo dicit quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo (*a*). Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo de necessitate. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

3. Præterea, libertas opponitur necessitati. Sed voluntas est libera. Ergo non de necessitate aliquid vult.

4. Præterea, Bernardus dicit, *De gratia et liber. arbit.*, aliquantulum a princip., quod « liberum arbitrium ex ingenita voluntate nulla necessitate movetur. » Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Præterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum, IV *Metaph.*, com. III. Sed voluntas, rationalis est potentia ; est enim in ratione, ut dicitur in III *De anima*, com. XLII. Ergo se habet ad opposita ; et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

6. Præterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Præterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius sumus. Sed illud quod est in nobis, cujus domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle ; et ita non de necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini, V *De civitate Dei*, cap. X, duplex est necessitas : necessitas scilicet coactionis, et hæc in volontatem nullo modo cadere potest ; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere : et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod quod competit secundum rationem primi ; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale ; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus ; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum ; in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus : sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, inquantum est organum visus : sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit ; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem ; cum quæ sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo,

(*a*) Colligitur ex lib. I, *De sacramentis*, part VI, cap. IV, — (*Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 265.)

quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiæ cujusdam inductio. « Violentum » autem, secundum Philosophum in III *Ethic.*, capit. I, in princip., « est cujus principium est extra, nil conferente vim passo; » sicut si lapis sursum projiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam; non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

Ad primum ergo dicendum quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

Ad secundum dicendum quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest; quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in id quod est contrarium coactioni. Sed ex perfectione boni alicujus contingit quod voluntas determinatur ad illum inclinatione naturalis necessitatis.

Ad tertium dicendum quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum; et hæc necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse; ipse enim est necessarium per se ipsum, ut dicitur in V *Metaphysicorum*.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando; inquantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum; et inquantum ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

Ad septimum dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod homo, quantumcumque est in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: et exponunt quod dicitur: Non potest non peccare, idest non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu; potest autem, secundum eos, non peccare, idest non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt quod sicut homo in statu hujus vitæ non potest peccatum veniale vitare, non quia possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc, patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

Ad octavum dicendum quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non movetur a specie jam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quæ imprimit in intellectum; sicut est intellectus agens, vel phantasia, vel aliquid aliud hujusmodi. Et præterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum.

Et præterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono, non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum quod res quæ est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis : et pro tanto dicitur anima in se ipsa informare formas rerum. Similiter non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et præterea potest dici sicut ad præcedentia duo.

Ad undecimum dicendum quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu : non enim oportet ea quæ sunt naturaliter convenientia animæ, semper actu in anima esse; sicut principia quæ sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

Ad duodecimum dicendum quod non ad eamdem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus : primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic voluntas de necessitate vult bonum, inquantum naturaliter vult bonum.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum quod libertas quæ augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad primum autem in contrarium dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quæ, secundum Augustinum in V *De civitate Dei*, cap. x, voluntati non repugnat.

Ad secundum dicendum quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur. Pertineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur.

Ad tertium dicendum quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

Ad quartum dicendum quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

Ad quintum dicendum quod voluntas, inquantum est rationalis, ad opposita se habet, hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quædam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

Ad sextum dicendum quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum præcisione sumptum, idest qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

Ad septimum dicendum quod ratio illa procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, inquantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult. — I part., quæst. LXXXII, art. II.

Sexto quæritur utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, et intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animæ volentis est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

2. Præterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo conformitate secunda [1], quæ est similitudinis, quam prima conformitate, quæ est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. XXXVIII, 7 : *In imagine pertransit homo*. Ergo et secundum conformitatem

[1] Al. : « sua. »

secundam, quæ est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

3. Præterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo ejus potentia, quæ bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia : et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI et VII *Ethic.*, cap. II et cap. VIII, sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quæ sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quæ sunt naturaliter scita, inducitur intellectus ut conclusiones cognoscat de necessitate. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum jam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quæ in finem ultimum ordinantur.

5. Præterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit *Glossa* ord. super illud : *Quod operor non intelligo*, Roman. VII. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo potentissima, secundum Bernardum.

6. Præterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum videre non potest. Ergo et voluntas, cujus objectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit; et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed respectu aliorum.

Sed contra, Augustinus dicit, I *Retr.*, cap. IX, in med., quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter nec ad bonum nec ad malum.

Præterea, secundum Augustinum, lib. *De vera religione*, cap. XIV, et lib. I *Retract.*, cap. XIII, peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum est, art. præc. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est, art. præced. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est, art. præced.; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certum et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt motæ a se ipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatæ moventur a se ipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, inquantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; et hæc indeterminatio ex duobus contingit : scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi inquantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, inquantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet; libertas voluntatis in tribus considerabitur; scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam objectorum; scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturæ. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam eorum, scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

Ad primum ergo dicendum quod esse animæ non est determinatum a se ipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse; sed determinatur ab esse, immo sic esse eo [1] est nobilius, secundum Dionysium, cap. v *De divinis nominibus*, § v, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 819.

Ad secundum dicendum quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quæ sunt ei determinatæ a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quæ est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

Ad tertium dicendum quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quæ distinguitur contra actum, de qua objectio procedit : sed potentia activa, quæ est ipse actus : quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen, quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

Ad quartum dicendum quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium : et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quæ sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis ; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quæ inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quæ sunt ad finem.

Ad quintum dicendum quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

[1] Al. : « eis. »

Ad sextum dicendum quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni ; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

ARTICULUS VII.

Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.

Septimo quæritur utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult; et videtur quod non. Quia illud quod de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

2. Præterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum, I *Retract.*, cap. IX, paulo ante med. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Præterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

1. Sed contra, Deum naturaliter ex necessitate quælibet creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

2. Præterea, beatitudo in vita æterna consistit. Sed Sancti volendo vitam æternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Respondeo dicendum quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod differenter est aliquid provisum homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumæ, et aliqua hujusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, et hujusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali, inquantum sunt ei datæ manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta præparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia præparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditæ secundum naturalem æstimationem quædam substantiales conceptiones eis necessariæ; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia hujusmodi : sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatæ, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit : sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem ; sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo Sancti merentur appetendo Deum vel vitam æternam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus voluntatem cogere possit.
I part., quæst. CV, art. IV.

Octavo quæritur utrum Deus possit cogere voluntatem ; et videtur quod sic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed, sicut dici-

tur Prov. xxi, 1, *cor regum in manu Dei est : quocumque voluerit, vertit illud.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

2. Præterea, Rom. i : *Propter quod tradidit illos Deus etc. Glossa* Augustini dicit, lib. *De gratia et lib. arbitr*, cap. xxi : « Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive in malum pro meritis eorum. Ergo Deus potest cogere voluntatem. »

3. Præterea, si finitum finite agit, infinitum infinite aget. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite : quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

4. Præterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud, sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle ; alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostræ. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Præterea, cuilibet creaturæ est perfecta obedientia ad suum Creatorem. Ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

1. Sed contra est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in III *Ethic.*, cap. i, a med. Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit ; et ita non potest cogere voluntatem.

Respondeo dicendum quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud : coactio autem vel violentia est contraria inclinationi iilius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi quæ prius inerat : unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suæ gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum ; hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis ; tunc ferri sursum non erit ei violentum ; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura ; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit : unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis, art. præced., patet, ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter : uno modo movendo tantum : quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum ; sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati ; sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem ; sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis, art. v et vi, patet ; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat ; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea quæ sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem ; secundæ vero, quod non potest eam cogere ; quorum utrumque verum est, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Sciendum tamen quod ubi dicitur in *Glossa* inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum, ut *Glossa* ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiatur; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum; ita subtrahit quibusdam : qua subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.

ARTICULUS IX.

Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam. — I part., quæst. CXI, art. II.

Nono quæritur utrum aliqua creatura possit immature voluntatem, vel imprimere in ipsam ; et videtur quod sic. Quia ipsa voluntas creatura quædam est. Sed voluntas actum suum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Præterea, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora cælestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicujus unius.

3. Præterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum Philosophum in VII *Ethic.*, incontinentes vincuntur a passionibus. Ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Præterea, secundum Augustinum in III *De Trin.*, cap. IV, superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas eorum nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando, secundum doctrinam Dionysii, cap. IV *Cælest. hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 178 et seqq., ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliquando, eam immutando.

5. Præterea, secundum Dionysium, cap. VII *Cælest. hierar.* § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210, superiores Angeli illuminant et purgant inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut Angeli possunt imprimere in intellectum, ita in voluntatem.

6. Item, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Præterea, Luc. XIV, 23, dicit paterfamilias servo suo : *Compelle intrare.* Intratur autem ad illam cœnam per voluntatem. Ergo per Angelum, qui est minister Dei, voluntas nostra potest ad aliquid cogi.

Sed contra est quod Hugo dicit : « Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo. » Sed nihil immutatur nisi a fortiori. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

Præterea, meritum et demeritum in voluntate quodammodo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis justificari vel peccator effici per aliquam creaturam : quod falsum est : quia nullus fit peccator nisi per se ipsum, nec aliquis fit justus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

Respondeo dicendum quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili : et sic non quærimus hic de immutante voluntatem; hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causæ efficientis; et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque[1], inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cujus ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum; immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti.

[1] B : « aliquantulum. »

Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est,) ipse Angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, inquantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit, lib. X suæ *Metaph.*, cap. I, quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus cælestibus, ita voluntates nostræ immutantur a voluntate animarum cælestium; quod tamen est omnino hæreticum [1].

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte objecti, sic invenitur voluntatis duplex objectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a Creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius, art. V hujus quæst., dictum est; quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc objecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei ejus utilitatem et honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati, eam aliqualiter inducere; non tamen immutare.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas potest se ipsam immutare respectu aliquorum directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit acceptum a se ipso: quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic se ipsa in illa vi aliquid conferret, inquantum cogeret se; et nil conferret, inquantum cogeretur; quod est impossibile; per quem modum probat Philosophus in V *Eth.*, cap. IX et X, quod nullus patitur injustum a se ipso; quia qui patitur injustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat injustum, est secundum suam voluntatem.

Ad secundum dicendum quod corpora cœlestia non possunt de necessitate immutare voluntatem nec unius hominis nec multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, non necessario, quia resistere potest, sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram; tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum; quia *stultorum infinitus est numerus;* Eccle. I,15. Et ideo dicitur quod corpora cœlestia immutant multitudinem, inquantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi prædictæ.

Ad tertium dicendum quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsæ passiones cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia pœna non debetur involuntario: incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III *Ethic.;* sed dicitur incontinens vinci a passionibus, inquantum eorum impulsui voluntarie cedit.

Ad quartum dicendum quod Angeli non imprimunt intellectui quasi interius aliquid in intellectu agentes; sed solum ex parte objecti, inquantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur, et convincitur ad assensum [2]. Sed objectum voluntatis per An-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit.: « falsum »

[2] Sic A, B, D. — C et Edit.: « sensum. »

gelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est, in corp. art. ; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum quod purgatio illa secundum quam Angeli purgantur, quæ ad intellectum pertinet, est purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit, cap. VII *Cœlestis hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210 : si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

Ad sextum dicendum quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte objecti. Objectum enim voluntatis est bonum apprehensum ; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III *De anima*, com. LVIII, eo quod actu sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi cujusdam potest esse interdum complexio corporis, quæcumque impressio corporalis : quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur, et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dictat in universali, ut non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, prætermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum hujusmodi passiones voluntatem inclinant ; non tamen de necessitate immutant : quia in potestate voluntatis est hujusmodi comprimere : ut usus rationis non impediatur, secundum illud Genes. IV, 7 : *Subter te erit appetitus illius*, scilicet peccati.

Ad septimum dicendum quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficacis persuasionis, vel per aspera, vel per lenia etc.

ARTICULUS X.

Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.

Decimo quæritur utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia ; et videtur quod sic. Potentiæ enim distinguuntur secundum objecta. Objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum ergo bonum et verum sint idem supposito, et differant ratione ; videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione.

2. Præterea, secundum Philosophum in III *De anima*, com. XLII, voluntas in ratione est. Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio est eadem potentia cum intellectu. Ergo et voluntas.

3. Præterea, vires animæ communiter dividuntur in rationale, irascibili [1] et concupiscibile. Sed voluntas distinguitur ab irascibili [2] et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali ; et sic non distinguuntur.

4. Præterea, ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem objectum re et ratione : utriusque enim objectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus : quia secundum Philosophum in III *De anima*, com. XLIX, intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Præterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quæ differentia consideratur; ita oportet quod sit idem qui cognoscit et vult. Sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quæ cognoscit utrumque : ex quo probat Philosophus in II *De anima*. comm. CXX, CXLV, sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quæ cognoscit et vult ; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

Sed contra est quod appetitivum genus animæ aliud est ab intellectivo, secundum Philosophum II *De anima*, com. XXVIII. Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

Præterea, intellectus cogitur, secundum Philosophum in V *Metaph.* Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est, art. VIII hujus quæst. Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

Respondeo dicendum quod voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ, et

[1] Sic B. — Edit. : « irrationale. »

[2] Sic B. — Edit. : « irrationale. »

ad diversa genera potentiarum pertinentes.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta, non quælibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum ; sed differentia objectorum, inquantum objecta sunt ; non autem aliqua accidentalis differentia, quæ accidit objecto secundum quod est objectum : sensibili enim inquantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum ; quamvis ipsis rebus quæ sentiuntur, hæ differentiæ sint esssentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed penes audibile et visibile et tangibile, quæ sunt differentiæ sensibilis inquantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiæ essentiales objectorum, inquantum objecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animæ, ex hoc diversificantur potentiæ, sed non genera potentiarum ; sicut sensibile nominat non objectum animæ simpliciter, sed quoddam objectum quod prædictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiæ acceptæ dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid esse objectum animæ, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animæ, demonstrantem diversum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere : unam secundum quod ipsa res est anima per modum animæ, et non per modum sui : aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animæ est aliquid dupliciter. Uno modo inquantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, idest spiritualiter ; et hæc est ratio cognoscibilis inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animæ secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis ; et hæc est ratio appetibilis inquantum est appetibile.

Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum ; unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.

Ad primum ergo dicendum quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem : quia ipsæ rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum ; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam ; quamvis sit eadem res quæ subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc patet in rebus materialibus : nam aer patitur ab igne inquantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus ; inquantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus : nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et potentia calidus ; quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

Ad secundum dicendum quod potentia dupliciter potest considerari : vel in ordine ad objectum, vel in ordine ad essentiam animæ, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad objectum ; sic ad aliud genus animæ pertinet quam intellectus ; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est, in corp. art. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur ; sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus ; voluntas et intellectus ad eamdem partem animæ reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque ; et sic dicitur quod voluntas est in ratione : et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod objectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

Ad quintum dicendum quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album ; unde non est simile.

ARTICULUS XI.

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e contra. — I part., quæst. LXXXII, art. III.

Undecimo quæritur utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso ; et videtur quod intellectus sit nobilior et altior. Nobilitas enim animæ consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam : unde Augustinus dicit in III *Super Genesim ad litteram*, cap. XX, in princ.: « Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. » Ergo excellentissima potentia animæ est intellectus.

2. Sed dicendum quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in voluntate, cum imago, secundum Augustinum in lib. *De Trinit.*, X, cap. II, attendatur secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. — Sed contra : ex quo nobilitas animæ penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animæ, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate : unde Magister, in II *Sent.*, dist. XVI, dicit imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo oportet quod adhuc intellectus nobilior sit quam voluntas.

3. Præterea, cum de potentiis judicemus ex actibus, oportet ipsam potentiam esse nobiliorem cujus actus est nobilior. Sed intelligere est nobilius quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediæ. Cum actus specificetur ex terminis ; oportet illum actum esse nobiliorem cujus est terminus nobilior. Sed intellectus actus est secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

4. Præterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius. Sed infimum in potentiis animæ est sensus ; voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus : nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione objecti ; sicut enim sensus particularium est, ita voluntas ; volumus enim particularem sanitatem in hoc universali quod est sanitas ; intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

5. Præterea, regens est nobilius recto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

6. Præterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum, et majoritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria, sicut Filius a Patre : voluntas a memoria et intelligentia, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est major et potentior ea.

7. Præterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior : quoniam intellectus abstrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Præterea, intellectus in anima comparatur splendori in rebus materialibus ; voluntas, sive affectus, calori, ut patet ex dictis Sanctorum. Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

9. Præterea, illud quod est proprium hominis inquantum est homo, secundum Philosophum in *Ethicis*, lib. X, cap. VII, a med., est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus. Sed intelligere est proprium hominis ; velle aliis animalibus convenit : unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. I, non procul a fin., quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

10. Præterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius ; cum ex fine sit ratio bonitatis in his quæ sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas : prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Præterea, secundum Gregorium in VI *Moral*, *Pat. lat.* t. LXXV, col 764, contemplativa[1] vita est majoris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad in-

[1] « Contemplativa vita merito major est quam activa. »

tellectum, activa vero ad voluntatem. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.*, capit. VII et VIII, quod intellectus est optimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo nobilior voluntate.

1. Sed contra : perfectioris potentiæ perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum, I Cor. XIII. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Præterea, illud quod est liberum sui, est nobilius eo quod non est liberum. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi ; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Præterea, ordo potentiarum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum voluntatis, est nobilius vero, quod est objectum intellectus. Ergo et voluntas nobilior est intellectu.

4. Præterea, secundum Dionysium in V cap. *De divinis nominibus*, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas est intellectu communior ; quia quædam participant voluntatem quæ non participant intellectum, ut supra dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Præterea, quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilius. Sed voluntas magis appropinquat Deo quam intellectus : quia, sicut dicit Hugo de S. Victore, super cap. VII, *Cœlestis hierarchiæ*, lib. VI, *Pat. lat.* t. CLXXV, col. 1038. « Ibi [1] dilectio intrat, ubi cognitio foris est : plus enim Deum diligimus quam ipsum possumus cognoscere. » Ergo voluntas est nobilior quam intellectus.

Respondeo dicendum quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia, quia per hoc attenderetur unum alteri eminere secundum quid ; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentiales, invenitur leone simpliciter nobilior, inquantum homo est rationale animal, leo vero irrationale ; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem : hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut ergo consideretur quæ earum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se eorum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectæ in ipso consistit intellectu ; cum secundum hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in se ipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate.

Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam ejus nobilitatem in se ipso habere ; quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel æque nobiliter, vel nobilius quam in re cujus est ; tunc absque omni dubitatione nobilius erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus : recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib. *De causis*, proposit. X. Et eadem ratione earum quæ sunt anima inferiores, sicut res corporales, formæ sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei ; et sic intellectus est eminentior voluntate ; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem ejus. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles ; et sic iterum

[1] « Plus diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est. »

intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem ; eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in re ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quæ sunt anima superiores ; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere : quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur [1].

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quæ comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis ; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

Ad secundum dicendum quod Magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est ; similitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia hujusmodi, quibus fit similis exemplari.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior : sed eadem ratione potest probari præeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

Ad quartum dicendum quod voluntas non communicat in objecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quæ sunt anima inferiores : secuncundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus ; cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

Ad quintum dicendum quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquid nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

Ad sextum dicendum quod voluntas non directe ab intelligentia procedit ; sed ab essentia animæ, præsupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

Ad septimum dicendum quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales ; cum vero intelligit res quæ sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsæ in se ipsis ; unde remanet actus voluntatis qui fertur in ipsas res prout in se ipsis sunt, simplicior et nobilior.

Ad octavum dicendum quod locutiones illæ quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricæ : et ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in III *Sententiarum*, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in *Epistola ad Titum*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1106, quod symbolica Theologia non est argumentativa.

Ad nonum dicendum quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle ; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

Ad decimum dicendum quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum ; tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. artic.

Ad undecimum dicendum quod a contemplatione voluntas non excluditur : unde Gregorius dicit *Super Ezech.* lib. II, homil. II, a med., *Pat. lat.* t, LXXVI, col. 954, quod [2] vita contemplativa est Deum et proximum diligere. Unde eminentia vitæ contemplativæ ad activam non præjudicat voluntati.

Ad duodecimum dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva, quæ comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici quod considerat intellectum et alias potentias animæ absolute, non secundum quod comparantur ad hoc objectum vel illud.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum ; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

Ad secundum dicendum quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo : quod ex sequentibus patebit.

Ad tertium dicendum quod cum verum

[1] B : « cognoscitur. »

[2] « Contemplativa vita est charitatem Dei proximi tota mente retinere. » Unde non dicit Gregorius : « Dei et proximi. » Num ex aliqua menda in edit. Migne?

sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus, ut patet per Philosophum in VI *Ethic.*, cap. XI : non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine ; cum homo includat in se nobilitatem animalis, et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt objecta voluntatis et intellectus.

Ad quartum dicendum quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen est quod in hac ratione non ducitur auctoritas Dionysii secundum ejus intentionem, propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quæ est simplicior, sit nobilior ; tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior ; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere. Et sic oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilius ; alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum ; et sic conceditur esse nobilior.

ARTICULUS XII.

Utrum voluntas intellectum et ceteras animæ vires moveat. — I part., quæst. LXXXII, art. IV.

Duodecimo quæritur utrum voluntas moveat intellectum et alias animæ vires ; et videtur quod non. Movens enim est naturaliter prius moto. Sed voluntas est posterior intellectu ; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in lib. *De Trinit.* X, cap. I et II. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum ; vel dicendum quod voluntas non movet intellectum.

3. Præterea, omnis potentia passiva movetur a suo subjecto. Sed voluntas est potentia passiva ; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III *De anima*, com. XLIX et seq. Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum ejus est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III *De anima*, com. LIV. Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

4. Præterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. a med. Ergo ejus est movere alias potentias, et non voluntatis.

5. Præterea, secundum Augustinum, XII *Super Genes ad litteram*, cap. XVI, circa med., movens et agens est nobilius moto et facto. Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntas, ut dictum est. Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. *De similitudinibus* (*a*) cap. II, *Pat. lat.* t. CLIX, col. 605, quod voluntas movet omnes animæ vires [1].

Præterea, secundum Augustinum, VIII *Super Gen. ad litteram*, cap. XX et XXIV, inter med. et fin., omnis motus procedit ab immobili. Sed inter potentias animæ sola voluntas est quæ est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliæ vires a voluntate moventur.

Præterea, secundum Philosophum in II *Meteororum*, omnis motus est propter finem. Sed bonum et finis est objectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

Præterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animæ potentias.

Respondeo dicendum quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

[1] « Mox ad imperium ejus (voluntatis) omnes aperiuntur animæ et corporis sensus. »

(*a*) Non est Anselmi, sed Eadmeri, monachi cantuariensis.

Ad cujus evidentiam sciendum quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode ; cum in qualibet actione duo considerentur ; scilicet agens, et ratio agendi ; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi : sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit ; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus ; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse ; et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet præconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis, et non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt ; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt ; et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis ; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus ; et præterea actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causæ agentis, et non intellectus.

Potentiis autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas ; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animæ, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animæ, et omnes animæ vires ; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem ; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi ; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem ; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum agentis, sed etiam ipsas animæ vires.

Ad primum ergo dicendum quod cum in reflexione sit quædam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius ; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior, et sic voluntas intellectum movere potest.

Ad secundum dicendum quod non est procedere in infinitum ; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis ; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

Ad quartum dicendum quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa : voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat ; rationis vero, secundum quod hæc inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

Ad quintum dicendum quod quælibet [1] potentia præeminet alteri in hoc quod est proprium sibi ; sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens ; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas ; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus ; unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum ; tamen secundum rationem movendi, quæ competit voluntati ex ratione propria objecti, voluntas nobilior invenitur.

[1] Al. : « quamvis quælibet etc. »

ARTICULUS XIII.

Utrum intentio sit actus voluntatis, vel intellectus. — I-II, quæst. XII, art. I.

Tertiodecimo quæritur utrum intentio sit actus voluntatis; et videtur quod non. Quia super illud Luc. XI, 34 : *Lucerna corporis tui est oculus tuus*, *Glossa* interlin., « idest intentio. » Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

2. Sed dicendum quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur. — Sed contra : actus superioris et prioris potentiæ non dependet ab actu posterioris. Sed voluntas est prior intellectu in agendo ; quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. præced. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicendum quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione inquantum ad volendum præexigitur cognitio voliti ; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis. — Sed contra : nullus actus voluntatis est qui cognitionem non præexigat. Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare ; sed voluntati et rationi simul ; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Præterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

5. Sed dicendum quod in intentione non solum est relatio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem ; et utrumque per nomen intentionis significatur. — Sed contra: actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis ; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Præterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus ; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directæ a primo motore. Ergo et in potentiis animæ magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Præterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscentis. Sed voluntas non est cognoscens. Ergo intentio non est voluntatis.

8. Præterea, eorum quæ nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animæ pertineant ; voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum : et ita si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Præterea, voluntas, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. XXI, est finis tantum. Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Præterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Præterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis ; ita e contrario in reformatione animæ fides est rationis, spes irascibilis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum, *Præfat. in Psal.* XXXI, a med., est quæ intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

12. Præterea, secundum Philosophum in III *Ethic.*, voluntas est possibilium et impossibilium, intentio vero est solum possibilium. Ergo intentio non est voluntatis.

13. Præterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret ; nec est habitus, sic enim esset in dormiente ; nec est passio, sic enim esset partis sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII *Ethic.* Hæc autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II *Ethic.* Ergo intentio non est in voluntate.

14. Præterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I *Metaphys.* Sed intentio ordinatio quædam est in finem. Ergo est rationis.

15. Præterea, intentio est distantis a fine : hæc enim præpositio « in » distantiam importat. Sed magis distat a fine ratio quam voluntas ; quia ratio solum demonstrat finem voluntas vero inhæret fini sicut proprio objecto. Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Præterea, omnis actus voluntatis aut est ejus absolute, aut per comparationem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores. Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare ; nec est actus ejus in ordine ad superiorem, idest rationem ; sic enim actus ejus est eligere ; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit ejus actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra : intentio est solum de fine. Sed finis et bonum est objectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Præterea, intendere est quoddam prosequi. Sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet ; non ad rationem ; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria ; et penes eam præcipue attenditur meritum vel demeritum. Ergo intentio est voluntatis.

Præterea, Ambrosius dicit [1] Auctor lib. *De spiritu et anima*, cap. IV, paulo a princ.: « Affectus operi tuo nomen imponit. » Sed actus judicatur bonus vel malus ex intentione. Ergo intentio in affectu videtur contineri ; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

Respondeo dicendum quod intentio est actus voluntatis : quod quidem manifeste apparet ex ejus objecto. Oportet enim potentiam et actum in objecto convenire, cum potentia non ordinetur in objectum nisi per actum ; oportet enim potentiæ visivæ et visionis esse idem objectum, scilicet colorem. Cum ergo objectum hujus actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est objectum voluntatis ; oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere : uno modo secundum quod competit naturæ suæ ; alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis ; impressio enim superioris agentis manet in inferiori ; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis ; sicut sphæra solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus : similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare ; et habent alias operationes ex impressione cælestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi præsupposita actione superioris ; tamen illa actio quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum ; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud ; sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non inquantum est aqua, sed inquantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quædam potentiæ operativæ, sed invicem ordinatæ ; et absolute considerando, ratio prior est ; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, inquantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum : unum qui competit ei secundum suam naturam, inquantum tendit in proprium objectum absolute ; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis : alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre ; quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio,

[1] Non Ambrosius, sed alius auctor.

talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem : et hoc modo intendere est actus voluntatis ; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem : et ita intendere in hoc differt a velle quod velle tendit in finem absolute ; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolutet ; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem ; tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.

Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primum ergo dicendum quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

Ad secundum dicendum quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet ; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

Ad tertium dicendum quod quamvis quilibet actus voluntatis præsupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. art., patet ; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod ratio in finem activa est rationis ; ejus enim est referre in finem ; sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem per rationem : et sic potest esse voluntatis ; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas ; et ideo proprie potest ei intentio attribui ; sed ad rationem non pertinet nisi cognitio ; unde non est simile.

Ad septimum dicendum quod intendere est non cognoscentis ; cum res naturales intendant finem ; quamvis intentio præsupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus ejusdem potentiæ, cujus est cognoscere, sed ejusdem suppositi : non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

Ad octavum dicendum quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum ; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque ; unius quidem immediate, sed alterius mediate.

Ad nonum dicendum quod quamvis voluntas sit principaliter de fine, ex eo quod ea quæ sunt ad finem, non desiderantur nisi propter finem : nihilominus tamen voluntas est eorum quæ sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III *Ethic.*, II cap. II, in med., quod voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem, non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalius: et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

Ad decimum dicendum quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere : et sic pertinet ad intentionem.

Ad undecimum dicendum quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem : unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

Ad duodecimum dicendum quod voluntas non semper est impossibilium, sed aliquando : et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quæ semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle ; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle ; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

Ad decimumtertium dicendum quod intentio est quidam actus animæ. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animæ non continentur : quia actiones non sunt animæ ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

Ad decimumquartum dicendum quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis : et sic intentio ordinationem importat.

Ad decimumquintum dicendum quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio, quæ voluntati competit, et non rationi; unde ratio non sequitur.

Ad decimumsextum dicendum quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quæ sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quæ sunt in finem ad invicem : et propter hoc intentio et electio differunt.

ARTICULUS XIV.

Utrum eodem motu voluntas finem velit, et illa quæ sunt ad finem. — I-II, quæst. XII, art. IV.

Quartodecimo quæritur utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quæ sunt ad finem; et videtur quod non. Impossibile enim est eumdem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona; sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Præterea, secundum Philosophum in V *Eth.*, motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie. Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

3. Præterea, secundum Philosophum in VII *Eth.*, fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones; quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur; est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quæ sunt ad finem.

4. Præterea, actus distinguuntur per objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo non idem actus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem.

Sed contra : duo actus non possunt esse simul unius potentiæ. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, non sunt diversi actus.

Præterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quæ sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem : ergo [1] intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II *Sent.*, dist. XXVIII. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas ejus quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus ; sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum unitas actus ex unitate objecti pensanda sit; si sint aliqua duo quæ per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus ; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo ; sicut partes lineæ sunt quodammodo duo, et quodammodo unum, prout scilicet uniuntur in toto : et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineæ secundum quod sunt duæ, idest in utramque per se secundum id quod est proprium sibi ; erunt duæ visiones, nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

Omnia autem quæ sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura inquantum sunt res quædam per se consideratæ; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur : et ideo actus animæ qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus ; actus vero animæ qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerarata, est multiplex ; sicut patet in consideratione statuæ Mercurii : quam si aliquis consideret ut est quædam res, erit alia consideratio ejus, et consideratio Mercurii, cujus statua est imago ; si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et

[1] B omittit : « ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus. »

in id quod est ad finem; si feratur in ea secundum quod utrumque est quædam res per se existens, erit diversus motus voluntatis ; et sic est vera opinio quæ dicit quod intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque ; et sic est vera opinio quæ ponit unum actum esse intentionem finis et voluntatem ejus quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle : sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle ; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.

Et ideo concedendum est quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicujus actus mali potest esse aliqua circumstantia bona ; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet : et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam ; « propter quid » enim ponitur una de circumstantiis.

Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio : quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus : et ita, quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

Ad tertium dicendum quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversæ considerationes ; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

Ad quartum dicendum quod finis et id quod est ad finem, sunt unum objectum, inquantum consideratur unum in ordine ad aliud.

ARTICULUS XV.

Utrum electio sit actus voluntatis. — I-II, quæst. XIII, art. I.

Quintodecimo quæritur utrum electio sit actus voluntatis, et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quædam est ; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III *Eth.*, cap. I, a med. Ergo et electio rationis est.

2. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in III et VII *Eth.*, cap. II et III ; et cap. II. Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Eth.*, cap. XIII, in fin., principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI *Eth.*, id quod est prudentiæ in virtutibus moralibus est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

4. Præterea, electio discretionem quamdam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

Sed contra est, quod eligere est duobus propositis unum altêri præoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

Præterea, Philosophus dicit in III *Eth.*, cap. III, circa fin., quod electio est desiderium præconsiliati. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI *Ethic.*, cap. II, non procul a fin., ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione ob-

jecti : quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis ; nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum ; quod quidem non est rationis, sed voluntatis ; nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud : non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem ; eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel præferre : quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, inquantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere ; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive sit propter aliud, ut quod est ad finem ; utrumque enim velle dicimur : sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem : intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

Ad secundum dicendum quod practicæ inquisitionis est duplex conclusio : una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est judicium de consiliatis ; alia vero quæ est in voluntate, et hujusmodi est electio : et dicitur conclusio per quamdam similitudinem : quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

Ad tertium dicendum quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate : utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis ; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiæ totaliter ; sed participat aliquid prudentiæ, sicut et rationis.

Ad quartum dicendum quod discretio invenitur in electione, secundum quod pertinet ad rationem, cujus proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

QUÆSTIO XXIII [1].

DE VOLUNTATE DEI.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo conveniat voluntatem habere.

Quæstio est de voluntate Dei : et primo quæritur utrum Deo competat voluntatem habere ; et videtur quod non. Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem ; ut enim dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694, « Sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia ; ita et divina bonitas. » Ergo Deo non competit voluntatem habere.

2. Præterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem, et sic idem quod prius.

3. Præterea, ei quod non habet aliquam causam non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet

[1] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent: Primo, quæritur, utrum Deo competat habere voluntatem ; 2° utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens ; 3° utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi ; 4° utrum Deus de necessitate velit quidquid vult ; 5° utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat ; 6° utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate ; 7° utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ ; 8° utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

aliquam causam. Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum Philosophum III *Ethic.*, cap. II, ante med., videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Præterea, secundum Philosophum in III *Eth.*, ut sup., voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis; quia laus, ut dicitur in I *Eth.*, cap. XII, non est optimorum, sed eorum quæ ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I; scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Præterea, ut dicitur in lib. *De regulis fidei*, est duplex voluntas; scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et effectionis respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem effectionis est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Præterea, Deus movens est non motum: quia secundum Boetium, « immobilis [1] manens dat cuncta moveri. » Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in III *De anima*, com. LIV; unde et in II *Metaphys.*, probat Philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Præterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animæ parte continetur. Sed appetitus est imperfectio; est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Præterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quæ ad opposita se habent, secundum Philosophum, IX *Metaph.*, text. III. Ergo voluntas Deo non competit.

10. Præterea, Augustinus, XIV *De civ. Dei*, cap. XXI, dicit quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt. Sed cum non sunt, Deus non vult res esse: essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

11. Præterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Sed contra est quod in Psalm. CXIII, 2, dicitur: *Omnia quæcumque voluit fecit*; ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res creatæ sint.

Præterea, beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit; quia beatus dicitur, secundum Augustinum, XIII *De Trin.*, cap. V et VI, qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

Præterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectius voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis; est enim in eo indistantia voluntatis a subjecto, quia sua essentia est sua voluntas: est in eo indistantia voluntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab objecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

Præterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas præcipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in I *Metaphys.*, non multum procul a princ.; quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

Respondeo dicendum quod voluntas propriissime in Deo invenitur.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui pone-

[1] « ... Stabilisque manens dat cuncta moveri. » (III *De consol.* metro IX. — *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 758.) — Indicabatur in Parm. lib. IV qui non habet nisi septem metra.

bant, dicentes quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis ; sed secundum propriam rationem; non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum in III *De anima*, com. XXXVIII. Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus ; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis ; ut quæ sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia; in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam se ipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem qua substantia spiritualis refertur ad res ut habens ordinem aliquem ad eas in se ipsis existentes. Et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere ; inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem vel animalem, vel rationalem seu intellectualem: sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet; secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis ; unde hujus ordinationis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt : et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam ; et hoc secundum gradum suæ immaterialitatis ; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsæ sunt causæ, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur ; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quæ est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere; vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus ; remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendæ vel non faciendæ. Quia vero in substantia spirituali sensitiva licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiæ conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex se ipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberæ inclinationis ; quæ quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit; et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus animalis ; soli vero substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas ; et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem ejus influentiam in res : non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suæ bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suæ bonitatis omnino excludat; sed *omnibus dat affluenter*, ut dicitur Jac. I, 5 ; quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suæ sapientiæ.

Ad secundum dicendum quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suæ immobilitatis res necessariæ causari possunt; et præcipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata; sed in se possibilis, et necessaria per aliud.

Ad tertium dicendum quod voluntas est alicujus dupliciter; uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia ; secundario autem est eorum quæ sunt ad finem, quæ

propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quæ secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. Res vero creatæ, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem : propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

Ad quartum dicendum quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut Philosophus accipit; sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quæ sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quæ sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quæ est honorabilium : constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturæ invitemur; sed laus communius accipitur quam Philosophus accipiat. Vel potest dici quod laus, etiam proprie accepta, Deo competit, inquantum sua voluntate ordinat creaturas in se ipsum sicut in finem [1].

Ad sextum dicendum quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectionis : vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, inveniatur meritum; sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

Ad septimum dicendum quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter : sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi : et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem, in VIII *Phys.*, com. LX, verificatur dictum Platonis, qui dicebat quod primum movens movet se ipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suæ bonitatis, ut dictum est, in solut. ad III argum.

Ad octavum dicendum quod per eamdem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem jam obtinuit : unde ejusdem potentiæ est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur ; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cujus dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque : unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

Ad nonum dicendum quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quæ sunt in essentia ejus ; sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

Ad decimum dicendum quod Deus cum non operatur res, vult res esse; sed tamen non vult quod tunc sint : unde objectio procedit ex suppositione falsi.

Ad undecimum dicendum quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur ; sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

ARTICULUS II.

Utrum divina voluntas in antecedentem et consequentem dividatur. — I part., quæst. XIX, art. VI.

Secundo quæritur utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et

[1] Deest responsio ad quintum.

consequens, et videtur quod non. Ordo enim distinctionem præsupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quæ vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

2. Sed dicendum quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum. Sed contra : ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter; aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum; sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis : quod falsum est. Si autem respectu unius voliti : hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas. Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate ; cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

3. Præterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

4. Præterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non judicatur ex alio, sed ex se ipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri. Ergo nec debet judicari ex alio, sed ex se ipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, lib. II *De fid. orth.*, cap. XXIX, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 970, ex [1] ipso existens ; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

5. Præterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva; quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quæ est ratio ; sed cognitio simplex, quæ est intellectus. Ergo nec in voluntate ejus debet poni ordo antecedentis et consequentis.

6. Præterea, Boetius dicit in lib. *De consol.* V, metro II, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 838, [2] quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quæ vult, uno simplici actu voluntatis se extendit : ergo in ejus voluntate non debet poni antecedens et consequens.

7. Præterea, Deus cognoscit res in se ipso et in propria natura rerum ; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

8. Præterea, sicut divinum esse mensuratur æternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est æternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. *Orthod. fidei*, cap. XXVI : « Oportet scire quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari : non autem consequente, » ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinæ voluntati.

Præterea, Deo competit voluntas habitualis æterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed hæc voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

Respondeo dicendum quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit : dicit enim in III lib., cap. XXXIX, non procul a fin., quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens ; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis ; et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti ; sicut patet in operatione naturæ, quod ex parte virtutis formativæ, quæ est in semine,

[1] Ex Damasceni verbis colligitur.

[2] « Quæ sint, quæ fuerint, veniant que uno mentis cernit in ictu. »

est quod animal perfectum producatur : sed ex parte materiæ recipientis, quæ quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal, sicut contingit in partubus monstruosis : et sic dicimus, de prima intentione naturæ esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum, est ex secunda intentione naturæ : quæ ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cujus est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia præexistente; nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, præsupposita natura quam prius eis dedit : et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cujus est capax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle : sed quia quidam suæ saluti adversantur, quos ordo suæ sapientiæ ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per justitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœna in presenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus.

Nec tamen intelligendum est ex prædictis quod intentio Dei frustrari possit : quia istum qui non salvatur, præscivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinat psum in salutem secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absolutæ voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum ergo dicendum quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

Ad secundum dicendum quod ordo divinæ voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus; non tamen oportet quod quælibet illarum conditionum quæ inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

Ad tertium dicendum quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur : potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. Vel dicendum quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est in solut. ad II, in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitæ, vel possibiles alicui agenti, inquantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem, sed secundum quod sunt in se ipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiæ vel potentiæ, sed solum voluntati.

Ad quartum dicendum quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiæ fertur in aliquid secundum conditionem illius; et sic voluntati divinæ attribuitur aliquid ex parte nostra.

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

Et similiter dicendum ad sextum.

Ad septimum dicendum quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in se ipso : quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in se ipso, et prout sunt in propria natura.

Ad octavum dicendum quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita.

ARTICULUS III.

Utrum Dei voluntas dividatur in beneplaciti et signi voluntatem. — I part. quæst. XIX, art. II.

Tertio quæritur utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi ; et videtur quod non. Sicut enim ea quæ in creaturis aguntur, sunt signa divinæ voluntatis ; ita et scientiæ et potentiæ. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quæ sunt essentia Dei, et signa ejus. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti, quæ est divina essentia, et voluntatem signi.

2. Præterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinæ voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi ; ergo signum divinæ voluntatis erit falsum ; et ita in doctrina veritatis talia signa divinæ voluntatis poni non debent.

3. Præterea, omnis voluntas est in volente. Sed quicquid est in Deo, est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia ; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti : nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quæ est ipsa divina essentia, ut Magister in I *Sent.*, distinc. XLV, dicit.

4. Præterea, quicquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinæ voluntatis.

5. Præterea, sicut invenitur bonum et melius; ita malum et pejus. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi : scilicet præceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et pejoris debent duo signa voluntatis poni.

6. Præterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et præceptum et consilium, quæ sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere ; quod tamen apparet esse falsum.

7. Præterea, eorum quæ se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui. Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur : nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti ; et nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud Psalm. CXIII, 2 : *Omnia quæcumque voluit*, Dominus *fecit.* Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quæ contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

Respondeo dicendum quod in divinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem : quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam ; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur ; ratione cujus nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est, aciem nostræ mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quæ apud nos inveniuntur ; et sic sensibilium nomina Deo attribuimus ; ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid hujusmodi. Quorum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod « Nulla creatura, ut dicit Dionysius, cap. II, *Cœl. hier.*, § III, in fin. *Pat. græc. lat.* t. III, col. 142, est universaliter boni participatione privata ; » et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repræsentantes quantum ad aliquid di-

vinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, inquantum res significata per nomen, signum est divinæ bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicæ locutionis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. I, dictum est; et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. præced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem; ideo, sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen iræ de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quæ solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus; utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum ejus prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis præceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens; et ideo, præter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quædam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adjunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quæ metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia; et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam signa scientiæ et potentiæ scientiam et potentiam.

Ad secundum dicendum quod quamvis Deus non velit omne quod præcipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc; vult enim omnes esse debitores ejus quod præcipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam præceptum et permissio significat. Vel potest dici quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicujus rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo præcipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quandocumque præcipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quandocumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit; sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas; actiones autem non sunt ad hoc institutæ ut significent, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente.

Ad tertium dicendum quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

Ad quartum dicendum quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu ejus ut impediat prohibendo, vel in potestate nostra constituat permittendo.

Ad quintum dicendum quod cum omne

in quod voluntas tendit habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia; mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinæ; sed bona quæ ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas; et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori; non autem de malo et pejori.

Ad sextum dicendum quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri : unde, quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur; unde ea quæ Deus præcipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus; aliud est effectus ejus, ut jam dictum est, in corp. art.

Et sciendum est quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti: quædam enim est voluntas signi quæ nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quædam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quædam vero quandoque incidit, et quandoque non; sicut præceptum, prohibitio et consilium.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus de necessitate velit quæcumque vult. — I part., quæst. XIX, art. III.

Quarto quæritur utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Omne enim æternum est necessarium. Sed Deus ab æterno vult quidquid vult. Ergo de necessitate vult quidquid vult.

2. Sed dicendum quod velle Dei est necessarium et æternum ex parte voluntatis, quæ est divina essentia, et ex parte ejus quod est ratio volendi, quod est divina bonitas ; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. — Sed contra : hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est æternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est æterna et necessaria.

3. Sed dicendum quod habitudo ad volitum est æterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in se ipso, sive in propria natura. — Sed contra : secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. Si ergo ab æterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari; tunc aliquod temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab æterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab æterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus æternis; quod patet esse falsum.

4. Præterea, quidquid Deus voluit vel vult; postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quidquid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab æterno voluit quidquid vult. Ergo Deus non potest non velle quidquid vult : ergo de necessitate vult quidquid vult.

5. Sed diceretur quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi; non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. — Sed contra : creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

6. Præterea, Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est ; quia in perpetuis non differt esse et posse, secundum Philosophum in III *Physic.*, com. XXXII. Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

7. Sed dicendum quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi ; quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum. — Sed contra : esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi ; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

8. Præterea, æternitas repugnat successioni. Sed velle divinum æternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Est autem successio, si quod ab æterno voluit non vellet ; aut si quod non voluit vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit : ergo quidquid vult, de necessitate vult : et quidquid non vult, de necessitate non vult.

9. Præterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud ; quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem est velle et voluisse ; quia actus voluntatis ejus non est novus, sed æternus. Ergo Deus non potest velle quod vult ; et sic de necessitate vult quod vult.

10. Sed dicendum quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. — Sed contra : ratio volendi Deo est ipsemet, qui a se ipso vult quidquid vult. Si ergo se ipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

11. Præterea, ratio volendi est finis. Finis autem, secundum Philosophum in II *Physic.*, com. LXXXIX, et in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med., ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria. Ergo et in appetitivis, si aliquis vult finem, vult ea de necessitate, quæ sunt ad finem ; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparationem ad volita.

12. Præterea, quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle ; et ita de necessitate vult quidquid vult.

13. Præterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia. Sed necessarium est Deum posse quidquid potest, et necessarium est eum scire quidquid scit. Ergo necessarium est eum velle quidquid vult.

14. Præterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinæ voluntatis ad volita, semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius ; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

15. Præterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis Antichristum fore non sit necessarium. Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinæ voluntatis ad volitum. Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

16. Præterea, ordo divinæ voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinæ voluntatis ad volitum ; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercidat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum ; et ita Deus de necessitate vult quidquid vult.

1. Sed contra, voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

2. Præterea, necessitas opponitur gratuitæ voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

3. Præterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suæ naturæ. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate, et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturæ. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturæ, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

Respondeo dicendum quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est : nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse æternam. Unde hoc in quæstione non ponitur ; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum : quæ quidem comparatio intelligitur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud : hoc enim quærimus, cum quærimus utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur quod cujuslibet voluntatis est duplex volitum ; unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam ; eo quod ipsa voluntas natura

quædam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult : sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ : non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suæ ; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult : vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit ; ut videlicet sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quæ circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quæ propter suam bonitatem vult ; ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in V *De civitate Dei* : non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quæ sunt ad finem, sit ipse finis ; secundum hoc quod id quod est ad finem comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si quod est ad finem sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit ; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem ; et præcipue a voluntate quæ sapientiæ regulam exire non potest. Ejusdem enim rationis videtur desiderare vitæ continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causæ adæquat ; ita nihil quod in Deum sicut finem ordinatur est fini adæquatum : nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur ; hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur, aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repræsentare.

Unde patet quod non est necessitas divinæ voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam ; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ ; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psam. xv dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem ; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quæ ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit, lib. VIII *Metaph.*, cap. VIII, a med., quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quæ vult vel operatur circa creaturam.

Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in se ipso, de necessitate vult ; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur necessarium dupliciter : uno modo absolute ; alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur ; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse majus sua parte, aut aliqua hujusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio ; sicut Socratem cucurrisse : Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad hujus oppositum ; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. art., patet ; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas ejus immutabilis est. Unde hujusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit neces-

sarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. art., posita. Et eodem modo distinguendum est de æterno sicut de necessario.

Ad secundum dicendum quod illa habitudo importata est necessaria et æterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

Unde tertium concedimus.

Ad quartum dicendum quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit : et similiter est de creatione et de quolibet actu divinæ voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

Unde quintum concedimus.

Ad sextum dicendum quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturæ exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem; et ideo illa quæ important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et hujusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quæ de Deo secundum se ipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia hujusmodi.

Ad septimum dicendum quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

Ad octavum dicendum quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliud, esse necessarium ex suppositione.

Ad nonum dicendum quod Deus voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

Ad decimum dicendum quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit : non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in V *Metaphys.*, text. VI. Hoc autem in proposito non accidit.

Ad undecimum dicendum quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem : et ita, quantumcumque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem, habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera; conclusione existente falsa propter defectum necessariæ habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

Ad duodecimum dicendum quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle : si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed potest velle et non velle inquantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

Ad decimumtertium dicendum quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinæ essentiæ, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium : secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu ejus quod agendum est. Quidquid autem est in Deo, necesse est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem [1] in propria natura; et ideo ex hac parte deficit conditio absolutæ necessitatis, ut dictum est prius.

Ad decimumquartum dicendum quod respectus ille semper uno modo se ha-

[1] Al. : « defectionem. » — A : « institutionem. » — B, D : « constitutionem. »

bet, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quæ est ex suppositione.

Ad decimumquintum dicendum quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum : primum quidem habet ad ipsum inquantum est volitum; secundum vero habet ad idem, inquantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinæ voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinæ voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

Ad decimumsextum dicendum quod quamvis inter illos duos ordines quos objectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium objicitur de libertate voluntatis, jam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

ARTICULUS V.

Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat. — I part., quæst. XIX, art. VIII.

Quinto quæritur utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; et videtur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua *Metaph.*, lib. IX, cap. II. Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur; ergo adhuc post positionem causæ, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causæ, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitæ a Deo sunt necessariæ.

2. Sed dicendum quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediæ causæ; sicut ex majori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens. — Sed contra: quandocumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causæ secundæ, hoc provenit ex defectu causæ secundæ; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativæ qui potest accidere, quæ est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causæ secundæ potest divina voluntas removere, et omne impedimentum. Ergo contingentia causæ secundæ non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinæ.

3. Præterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causæ secundæ, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primæ causæ; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed ejus non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate; hæc enim duo sunt incompossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinæ voluntatis.

4. Sed dicendum quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. — Sed contra: effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente; sic enim simul esset divina voluntas et non esse ejus quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinæ voluntatis sit necessarius.

Sed contra: omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit, omnia bona quæ sunt in mundo, erunt ex necessitate; et

ita tolletur liberum arbitrium, et aliæ causæ contingentes.

Respondeo dicendum quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quædam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ : ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm; quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit : secundum quam viam non posset poni a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes, quod est sanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiæ in rebus, cui causa præassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, annihilatur prædicta assimilatio, ut dicitur in lib. *De animalibus*. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari; ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfinit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturæ, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eamdem conditionem causæ et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est, in corp. art. : nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

Ad secundum dicendum quod quamvis Deus possit removere omne impedimentum causæ secundæ cum voluerit, non tamen semper removere vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

Ad tertium dicendum quod quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum salvari, et ille potest damnari; sed ista sunt incompossibilia : Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

Etiam similiter dicendum est ad quartum de effectu causæ mediæ.

ARTICULUS VI.

Utrum justitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat.

Sexto quæritur utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in *Prolog*[1]. cap. XI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 233 : « Id solum justum est quod vis. » Ergo justitia dependet solum ex Dei voluntate.

2. Præterea, secundum hoc aliquid est

[1] Ed. Parm. erronee remittit ad *Monologium*.

justum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis : quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit Legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio justitiæ.

3. Præterea, justitia politica quæ est in rebus humanis exemplatur a justitia naturali, quæ consistit in hoc quod quælibet res suam implet naturam. Sed unaquæque res participat ordinem suæ naturæ propter divinam voluntatem : dicit enim Hilarius in libro *De synodis*, sex pag. a princ. libri, § LVIII, *Pat. lat.* t. X, col. 520, quod « Omnibus creaturis essentiam[1] Dei voluntas attulit. » Ergo omnis justitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

4. Præterea, justitia, cum sit rectitudo quædam, dependet ex imitatione alicujus regulæ. Regula autem effectus est debita causa ejus. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque justum judicetur.

5. Præterea, voluntas Dei non potest esse nisi justa. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio justitiæ quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem ; quod est impossibile.

6. Præterea, omnis voluntas quæ est justa aliqua alia ratione quam se ipsa, ita se habet, quod ejus ratio debet quæri. Sed voluntatis Dei causa quærenda non est, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XXVIII. Ergo ex nullo alio dependet ratio justitiæ nisi ex divina voluntate.

Sed contra : opera justitiæ ab operibus misericordiæ distinguitur. Sed opera divinæ misericordiæ dependent ab ejus voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem justitiæ quam sola Dei voluntas.

Præterea, secundum Anselmum in lib. *De Veritate*, cap. XII, al. XIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 483 : « Justitia est rectitudo voluntatis. » Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate : in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta ; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio justitiæ non dependet solum ex divina voluntate.

Respondeo dicendum quod cum justitia rectitudo quædam sit, ut dicit Anselmus, loc. cit., vel adæquatio, secundum Philosophum V *Ethic.*, cap. IV, oportet quod ex hoc primo dependeat ratio justitiæ, ubi primo invenitur ratio regulæ, secundum quam æqualitas et rectitudo justitiæ constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primæ regulæ, sed est regula recta : dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo : quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem ; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis : in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas ; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiæ, est sapientia divini intellectus, quæ res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam : in qua quidem proportione ratio justitiæ creatæ consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum.

Ad primum ergo dicendum quod nihil potest esse justum nisi volitum a Deo : tamen id quod est volitum a Deo habet primam causam justitiæ ex ordine sapientiæ divinæ.

Ad secundum dicendum quod voluntas principis, licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est, non tamen habet rationem justitiæ, nisi ex hoc quod utitur ratione.

Ad tertium dicendum quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter : primo instituens ipsas naturas ; secundo providens unicuique rei id quod competit suæ naturæ. Et quia ratio justitiæ debitum requirit ; ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium ; prima operatio non habet rationem justitiæ, sed dependet ex simplici voluntate divina ; nisi forte dicatur justitiæ rationem habere propter ordinem ipsius rei factæ ad voluntatem : debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis : debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea

[1] « Substantiam Dei voluntas. »

quæ exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; inquantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quæ est in mente divina : et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia, prima regula justitiæ naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturæ aliquid supra debitum naturæ impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus justitiæ invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit.

Ad quartum dicendum quod voluntas divina secundum modum intelligendi præsupponit sapientiam, quæ primo habet regulæ rationem.

Ad quintum dicendum quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiæ agat.

Ad sextum dicendum quod voluntatis divinæ ex parte volentis non potest esse aliqua causa quæ sit aliud ab ipsa voluntate existens ei ratio volendi : nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quæ scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid : qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet : unde ipsa est prima radix justitiæ.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatem nostram divinæ teneamur conformare voluntati. — I-II, quæst. XIX, art. III.

Septimo quæritur utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinæ; et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinæ, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam.

2. Præterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinæ, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter; in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinæ. Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat, duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

3. Sed diceretur quod præceptum de conformitate voluntatis nostræ ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet. Sed contra quamvis aliquis non servans præceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quandocumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati prædictæ. Ergo ex hoc ipso peccat.

4. Præterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est trangressor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem suam voluntati divinæ. Si ergo ad conformandum tenetur, erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

5. Sed diceretur quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat : quia præcepta affirmativa non obligant ad semper. Sed contra : quicumque non servat præceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligatur, transgressor judicatur. Sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinæ non videtur posse aliud determinari[1] nisi hoc quando voluntas exit in actum. Ergo quandocumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinæ voluntati, videtur esse peccatum; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

6. Præterea, nullus ad impossibile tenetur. Sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinæ. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur; ita nec alii; alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

7. Præterea, cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipse enim est caritas, si tenemur nostram voluntatem conformare

[1] Al. : « determinare. »

divinæ, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem, non potest eam consequi, nisi ad eam se præparet diligenter. Ergo non habens caritatem, tenetur se continue ad habendam caritatem præparare ; et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu præparationis proveniat.

8. Præterea, cum forma actus præcipue in modo agendi consistat ; si ad conformitatem divinæ voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. Modum autem divinæ voluntatis potest aliquis aliqualiter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur : quia hoc modo conformant voluntatem suam divinæ infideles et peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget. Similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quæ est caritas : sic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate ; quod est contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in præcepto. Ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem divinæ.

9. Præterea, quantum distat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit *Glossa* super illud Ps. xxxii : *Rectos decet collaudatio*. Sed Deus tantum distat ab homine, quod homo non potest ei conformari : cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinæ voluntati conformari poterit.

10. Præterea, illa dicuntur esse conformia quæ in aliqua una forma conveniunt. Si ergo voluntas nostra divinæ conformari potest ; oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat ; et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

11. Præterea, conformatio est relatio æquiparantiæ. Sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione ; sicut dicitur amicus amico amicus, et frater fratri frater. Si ergo voluntas nostra potest conformari divinæ, ut sic ad conformitatem prædictam teneamur ; et voluntas divina nostræ poterit conformari ; quod videtur inconveniens.

12. Præterea, illa cadunt in præcepto et ad ea tenemur, quæ possumus facere et non facere. Sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinæ : quia, sicut dicit Anselmus [1] in lib. *Cur Deus homo*, cap. xv, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 380 [2], sicut quod est intra corpus sphæricum, quo magis ab una parte circumferentiæ [3] se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita, quod ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam, sicut tenemur ad ea quæ cadunt sub præcepto.

Sed contra est quod super illud Psal. xxxii : *Rectos decet collaudatio*, dicit *Glossa*, ordin. : « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. » Sed quilibet tenetur esse rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem prædictam.

Præterea, unumquodque debet suæ regulæ conformari. Sed voluntas divina nostræ voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inveniatur. Ergo voluntas nostra debet divinæ voluntati conformari.

Respondeo dicendum quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinæ. Cujus ratio ex hoc accipi potest : quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quæ sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur, sicut natura coloris in albedine, quæ pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X *Metaph.*, text. i, et seq. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat ; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad

[1] Al. : « Avicenna. »

[2] « Si ea quæ cœli ambitu continentur, vellent non esse sub cœlo, vel elongari a cœlo, nullatenus possent nisi sub cœlo esse, nec fugere cœlum nisi appropinquando cœlo. Nam et unde, et quo, et qua irent, sub cœlo essent, et quanto magis a qualibet parte cœli elongarentur, tanto magis oppositæ parti appropinquarent. Ita, quamvis homo, vel malus angelus divinæ voluntati et ordinationi subjacere nolit, non tamen eam fugere valet ; quia si vult fugere de sub voluntate jubente, currit sub voluntatem punientem. »

[3] Al. : « circumstantiæ. »

non esse accedit : et sic de omnibus quæ in Deo et creaturis pariter inveniuntur, dici oportet; unde et intellectus ejus omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonæ voluntatis. Ex hoc ergo unaquæque voluntas bona est quod divinæ voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinæ voluntati conformem.

Sed sciendum quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quæ est actus : conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens ; unde sub præcepto non cadit. Actus vero divinæ voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus : sed simul habet quod sit causa omnium quæ sunt actus. Ergo actus nostræ voluntatis divinæ voluntati conformari potest vel sicut effectus causæ, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturæ, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem ; sed in voluntariis dicitur effectus causæ conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa; sicut artificiatum assimilatur suæ causæ non quod sit ejusdem naturæ cum arte quæ est in mente artificis ; sed quia forma artis in artificiato impletur : et similiter conformatur voluntati effectus ejus, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostræ voluntatis divinæ voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter : uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini ; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur : et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in objecto, a quo actus speciem trahit. Sed in objecto voluntatis duo sunt consideranda : unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita ; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis; sicut in objecto visus color est quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti ; ut quando homo vult aliquid quod Deus vult ; et hoc est quasi secundum causam materialem, objectum enim est quasi materia actus : unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis ; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus; et hæc conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu eliciente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinæ, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus ; et hoc est quasi secundum causam formalem.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest : unde nec plenarie voluntatem nostram ejus voluntati possumus conformare ; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

Ad secundum dicendum quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus ; sed tamen in uno actu possunt esse duæ peccati deformitates ; et hoc quando actui alicujus peccati specialis supervenit aliqua circumstantia, quæ transfert eum in alterius peccati deformitatem ; ut cum quis aliqua rapit ut in meretrices expendat, actus rapinæ accipit deformitatem luxuriæ ex circumstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicujus peccati, præter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune; per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas ; eo quod hujusmodi quæ communiter in omnibus peccatis inveniuntur, sunt quasi principia essentialia peccati inquantum est peccatum, et includuntur in deformitate cujuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati ; sicut hoc quod est averti a Deo, non obedire divinæ legi, et hujusmodi, inter quæ computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet, vel peccati deformitatem.

Ad tertium dicendum quod quamvis faciens contrarium formitati [1] ex hoc ipso

[1] Sic A, B, D. — Al. : « deformitati. » — Edit. : « conformitati. »

peccet, tamen ex hoc quod est generale, non ponit in numerum contra speciale.

Ad quartum dicendum quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinæ, conformat tamen habitu : nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore; tenetur tamen ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem prædictam, sed præter eam; unde non sequitur quod peccet mortaliter.

Ad quintum dicendum quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit, obligat præceptum de conformitate voluntatis; sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suæ salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri, vel sacramenta accipere, vel aliquid hujusmodi facere.

Ad sextum dicendum quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhærentem; et sic sunt obstinati illi qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen hujus impotentiæ sibi causa extiterunt : unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhærentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem; per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita : et tales possunt voluntatem suam conformare divinæ : unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.

Ad septimum dicendum quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam; et si non facit quod in se est, peccat peccato omissionis : non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit, peccet; sed tunc tantum quando facere tenebatur; utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

Ad octavum dicendum quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic quod si non faciamus, pœnam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic, secundum communiorem opinionem, non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quæ est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quæ invenitur in bonis ex genere, et in virtutibus policitis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse æternæ vitæ meritorium. Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub præcepto, et aliquo modo non.

Ad nonum dicendum quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ipsum ad se habeat, utpote ab eo effectus, et ei subjectus. Vel potest dici quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quæ est duarum proportionum similitudo : dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habent sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est æquale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum : quia sicut se habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria.

Ad decimum dicendum quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa [1]

[1] Al. : « ipse. »

participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cujus creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

Ad undecimum dicendum quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit; sicut albedo in duobus hominibus; eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere; quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in uno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuæ, sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturæ dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat æquiparantiæ relationem, sed præsupponit aliquid ad cujus conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur, sed non e converso.

Ad duodecimum dicendum quod Verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat divinam voluntatem quantum in ipso est; sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

ARTICULUS VIII.

Utrum teneamur voluntatem nostram voluntati divinæ conformare in volito. — I-II, quæst. XIX, art. IV.

Octavo quæritur utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle; et videtur quod non. Paulus enim cupiebat dissolvi, et esse cum Christo; ut dicitur Philipp. I. Hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur : *Scio quod manebo propter vos.* Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult; Paulus cupiens dissolvi et esse cum Christo, peccabat; quod est absurdum.

2. Præterea, quod Deus scit, potest alteri revelare. Scit autem Deus aliquem esse reprobatum. Potest ergo alicui suam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare; sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deus velle. Velle autem suam damnationem est contrarium caritati, per quam quilibet se diligit ad vitam æternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælato tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur subditus facere aut velle quidquid scit prælatum velle, si sciat prælatum velle quod ipse faciat, nisi hoc expresse ei recipiat. Ergo non tenemur velle quidquid Deus scit, vel quidquid Deus vult nos velle.

4. Præterea, quidquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur. Sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium ejus quod scivit Deum velle; voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit Matth. XXVI, 39 : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste;* cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quidquid Deus vult, non est laudabile; nec ad hoc tenemur.

5. Præterea, Augustinus, in lib. *De civit. Dei* XIV, cap. VI, in med., dicit : « Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed beata Virgo dolorem sensit de filii morte; quem significant verba Simeonis dicentis Luc. II, 35 : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ergo Beata Virgo nolebat Christum pati; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, Beata Virgo in hoc peccavit, quod est inconveniens; et ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem nostram divinæ in volito.

1. Sed contra : super illud Psalm. C : *Non adhæsit mihi cor pravum*, dicit *Glossa* interlin. : « Cor tortum habet qui non vult quæcumque Deus vult. » Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea, secundum Tullium, lib. *De amicitia*, paulo ante med., amicorum est idem velle et idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

3. Præterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinæ conformare, quia voluntas Dei regula est nostræ voluntatis, ut dicit *Glossa* ordin. super illud Psalm. XXXIII : *Rectos decet collaudatio*. Sed volitum divinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, et primum in quolibet genere sit mensura eorum quæ sunt post, ut dicitur in X *Metaph*. Ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

4. Præterea, peccatum præcipue in perversitate electionis consistit. Sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono præfertur. Hoc autem facit quicumque non [1] vult quod Deus vult; cum constet id quod Deus vult optimum esse. Ergo quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

5. Præterea, secundum Philosophum III *Ethic.*, cap. IV, circa fin., virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus. Sed Christus est maxime virtuosus. Ergo Christo maxime nos debemus conformare tamquam regulæ et mensuræ. Sed Christus voluntatem suam conformabat divinæ quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. Ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinæ quantum ad volita.

Respondeo dicendum quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinæ, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, art. præced., voluntatem nostram divinæ conformare tenemur quod bonitas divinæ voluntatis regula est et mensura omnis bonæ voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quæ est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quæ est finis rectus; potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinæ consideratur ex ratione volendi, idest ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua. Et ideo divinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinæ voluntati in volito, quod se habet ad finem divinæ voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinæ bonitatis, et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscujusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinæ voluntati in quolibet suo volito : omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinæ bonitatis, discordant in pluribus ab his quæ Deus vult, ea improbantes, et nulla ratione assentientes. Justi vero viatores, quorum voluntas adhæret divinæ bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinæ voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur; sed divinæ voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur : sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori, si justus sit, hanc suam propriam voluntatem divinæ supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriæ voluntatis impleatur.

Ad primum ergo dicendum quod Paulus cupiebat dissolvi et esse cum Christo, tamquam per se bonum : nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex ejus vita fieri volebat; unde dicebat : *Permanere autem in carne necessarium propter vos*.

Ad secundum dicendum quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum despe-

[1] Al. : « deest non. »

rare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum præscientiæ prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem justitiæ, quod Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinæ, sed voluntati peccati.

Ad tertium dicendum quod voluntas prælati non est regula nostræ voluntatis sicut divina voluntas, sed præceptum ejus; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod passio Christi dupliciter considerari poterat: uno modo per se, inquantum scilicet erat quædam afflictio innocentis; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat: et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi, quæ poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat, sicut et Deus; sed voluntas sensualitatis, cujus est non conferre, sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem; et in hoc divinæ voluntati quodammodo in volito conformabatur, quando nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

Ad quintum dicendum quod voluntas B. Virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata: volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequebatur: et ita divinæ voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum quod verba *Glossæ* sunt intelligenda de volitis divinæ voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem, et non absolute.

Ad secundum dicendum quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quo ad finem quam quo ad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra, art. IV hujus quæst. dictum est, primum volitum a Deo, quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas; omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem: et ideo, dum voluntas nostra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

Ad quartum dicendum quod electio habet in se et rationis judicium, et appetitum. Si ergo aliquis judicio præferat id quod est minus bonum magis bono, erit perversitas electionis: non autem si præferat in appetendo: non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia ad quæ ex præcepto obligetur: aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quæ constat esse meliora.

Ad quintum dicendum quod quædam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari; sicut ea quæ pertinent ad Divinitatem ejus, et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis voluntatem divinæ voluntati conformabat.

QUÆSTIO XXIV [1].

DE LIBERO ARBITRIO.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sit liberi arbitrii. — I part., qu. LXXXIII, art. I.

Quæstio est de libero arbitrio: et primo quæritur utrum in homine sit liberum arbitrium; et videtur quod non. Ut enim

[1] (In quindecim articulos divisa.)

Edit. non habent: Primo quæritur, utrum homo sit liberi arbitrii; 2° utrum liberum arbitrium sit in brutis; 3° utrum liberum arbitrium sit in Deo; 4° utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non; 5° utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; 6° utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate; 7° utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; 8° utrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ; 9° utrum liberum arbitrium hominis in

dicitur Hierem. x, 23; *Non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii, quod est dominus suorum operum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Sed diceretur quod verbum Prophetæ intelligitur de actibus meritoriis, qui non sunt in naturali hominis potestate. — Sed contra: ad ea quæ non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii. Si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum; et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

3. Præterea, secundum Philosophum I *Metaph.*, cap. XI, a med., « liberum est quod sui causa est. » Sed mens humana habet aliam causam sui motus quam se ipsam, scilicet Deum: quia Rom. I, super illud: *Propterea tradidit illos Deus*, dicit *Glossa* ord. ex August. in lib. *De gratia et lib. arbit.*, cap. XXI: « Manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit. » Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

4. Sed diceretur quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem. — Sed contra: quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior. Sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. I. Ergo causa prima est principalior quam secunda; et ita mens nostra non est principalis causa sui actus, sed Deus.

5. Præterea, omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII *Physic.*, com. XXXV. Instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

6. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente. Sed multi sunt qui non habent gratiam. Ergo non possunt libere eligere bonum; et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Præterea, servitus libertati opponitur. Sed in homine invenitur servitus peccati: quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan. VIII, 34. Ergo in homine non est liberum arbitrium.

8. Præterea, Anselmus dicit in libro *De libero arbitrio*, cap. I, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 489: « Si [1] haberemur potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus. » Potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium. Ergo cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Præterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut ex Philosopho habetur in II *De anima*, com. XLIX. Sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii: quia, ut dicitur Joan. XV, 5, *sine me nihil potestis facere*, quod de actibus meritoriis intelligitur: videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

10. Præterea, Augustinus dicit: « Quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit. » Ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare; et sic videtur non esse Dominus suorum actuum, nec liberi arbitrii.

11. Præterea, Bernardus, in lib. *De gratia et lib. arb.*, inter princ. et med., distinguit triplicem libertatem; scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem beneplaciti: et dicit quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat. Sed discretio humana per ignorantiam est sauciata. Ergo videtur quod libertas arbitrii, quæ in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

12. Præterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem. Sed respectu peccatorum homo habet necessitatem: quia

statu viæ possit confirmari in bono; 10° utrum liberum arbitrium creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; 11° utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; 12° utrum liberum arbitrium sine gratia, in statu peccati mortalis, possit vitare peccatum mortale; 13° utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale; 14° utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia; 15° utrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam habendam.

[1] « Si libertas arbitrii est posse peccare et non peccare, sicut a quibusdam solet dici, et hoc semper habemus, quomodo aliquando gratia indigemus? »

post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

13. Præterea, quidquid Deus præscit, necesse est evenire, cum prescientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus præscit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

14. Præterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu; sicut patet de corporibus cælestibus, quorum motus semper eodem modo se habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur, movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualem vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII *Super Genesim ad litteram*, cap. xx; rationalis creatura est mobile proprinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem; et sic facultas ejus ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

15. Præterea, secundum Philosophum in II *Cæli et mundi*, com. LXII, et seq., de nobilitate supremi cœli est ut finem suum motu unico consequatur. Sed anima rationalis est nobilior illo cælo, cum spiritus corpori præferatur, secundum Augustinum, VIII *De civit. Dei*, (IV *De Trinit.*, cap. XIV, in princ., et XII *Super Genesim*, cap. XVI.) Ergo anima humana habet unicum motum; et ita non videtur esse liberi arbitrii.

16. Præterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret. Sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhæret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quæ est sublimissima inter creaturas, faceret talem quæ sibi immobiliter adhæreret: quod, si esset liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

17. Præterea, philosophi definiunt liberum arbitrium esse liberum de ratione judicium: judicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis. Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

18. Præterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis: unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiæ admiscetur nec secundum rei veritatem, nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit objectum voluntatis, sicut verum intellectus; videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas; et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem; et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.

19. Præterea, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. v. a med., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum. Ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus. Sed omne judicium de agendis ex fine sumitur. Ergo non sumus liberi arbitrii.

20. Præterea, liberum necessitati opponitur. Sed respectu quorumdam voluntas hominis necessitatem habet; de necessitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet respectu omnium libertatem; et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consili sui: Glossa* interlin., « idest in potestate liberi arbitrii. »

Præterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, et ex necessitate, sicut agentia naturalia. Sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philophum in II *Cœl. et mund.*, com. XVIII. Inter hæc autem duo non potest esse nisi duplex medium; quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo, et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est, qui non ex necessitate agit, sed ex voluntate. Ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo, et non ex necessitate; et hoc est rationalis natura quæ agit ex præsupposita materia, et non ex necessitate, sed ex arbitrii libertate.

Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed in homine invenitur ratio et voluntas. Ergo et liberum arbitrium.

Præterea, secundum Philosophum in III *Ethic.*, consilium non est nisi eorum quæ in nobis sunt. Sed homines de suis actibus consiliantur. Ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

Præterea, præcepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere : alias enim frustra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones et præcepta. Ergo in hominis potestate est facere et non facere ; et ita est liberi arbitrii.

Præterea nullus debet puniri vel præmiari pro eo quod non est in ejus potestate facere et non facere. Sed homo juste a Deo punitur et præmiatur pro suis operibus. Ergo homo potest operari et non operari ; et ita est liberi arbitrii.

Præterea, omnium quæ fiunt aliquam causam ponere oportet. Sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate : quia ea quæ a Deo immediate sunt, non possunt esse nisi bona ; actus autem humani sunt quandoque boni, quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas : quia ex necessitate proveniunt quæ semper eodem modo se habent ; quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum, vel stellarum dispositio, sit causa eorum : quia oportet actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas : natura enim determinata est ad unum, nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest : quia fortuna et casus sunt causa eorum quæ raro et præter intentionem accidunt, ut dicitur in II *Physic.*, comment. I, et sequent. : quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorum propriorum actuum ; et per hoc esse liberi arbitrii.

Respondeo dicendum quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit ; cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa pœna vel præmium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit ; quam quidem ad investigationem, liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quæ moventur vel aliquid agunt, hæc invenitur differentia : quod quædam principium sui motus vel operationis in se ipsis habent ; quædam vero extra se, sicut ea quæ per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. I : in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus : liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophum in princ. *Metaphys.* Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa se ipsa movent, sicut animalia ; quædam autem quæ non movent se ipsa, quamvis in se ipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia : non enim ipsa se ipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur ; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in se ipsis, scilicet formam ; quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII *Phys.*, comment. XXXII, sed a removente prohibens per accidens : et hæc moventur se ipsis, sed non a se ipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur : quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi ; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quæ a se ipsis moventur, quorumdam motus ex judicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex judicio naturali. Ex judicio rationis homines agunt et moventur ; conferunt enim de agendis : sed ex judicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quæ sunt ejusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum : tum ex hoc quod habent judicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia ; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis ; et similiter est de aliis animalibus.

Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis : sicut enim gravia et levia non movent se ipsa,

ut per hoc sint causa sui motus; ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum : et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo.

Ad primum ergo dicendum quod in opere hominis duo est invenire : scilicet electionem operum, et hæc semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem, et hæc non semper in potestate hominis est ; sed divina providentia gubernante, propositum [1] hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis, quæ est judicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in objectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni, in lib. *De lib. arb.*, cap. ult.

Ad secundum dicendum quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere, sed in qualiter agere : nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate, quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere opera meritoria, nihil derogat perfectæ libertati : quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere : quia secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. IX, ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi inquantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem, quæ opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam præparare, quæ ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat : eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturæ excedit; non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret, propter hoc hominem non esse liberi arbitrii, quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel Angelus.

Ad tertium dicendum quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis; sicut causa prima operatur in operatione causæ secundæ, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causæ primæ. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ humanæ mentes sint causæ suorum motuum : unde non tollitur ratio libertatis.

Ad quartum dicendum quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, inquantum effectus ei magis conformatur.

Ad quintum dicendum quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie ; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario : et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non ; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis ; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet : et ita est de mente humana.

Ad sextum dicendum quod ille qui non habet gratiam, potest eligere bonum, sed non meritorie : hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est, in solut. ad II argum.

Ad septimum dicendum quod servitus peccati non dicit coactionem; sed vel inclinationem, inquantum peccatum præcedens aliquo modo inducit ad sequentia; vel per defectum virtutis naturalis quæ non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit : et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii.

Ad octavum dicendum quod Anselmus

[1] Al. : « gubernante præsuppositum etc. »

in verbis illis loquitur quasi objiciendo (*a*). ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiæ libero arbitrio non contradicit.

Ad nonum dicendum quod ad ipsum opus quod est meritorium, se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo, sine cujus virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium, naturalem facultatem excedit, ut dictum est, loc. cit.

Ad decimum dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus : et sic non videtur hæc necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare; non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per se ipsum a peccato resurgere, sicut potuit per se ipsum in peccatum cadere : et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quæretur, cum erit quæstio de potestate liberi arbitrii.

Ad undecimum dicendum quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum vel delectabilem vel utilem, secundum quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile et delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti. Quamvis autem discretio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata : et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata, sed non omnino amissa.

Ad duodecimum dicendum quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, idest habere peccatum; non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre, secundum Philosophum in II *De anima*. Vel, secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

Ad decimumtertium dicendum quod ex præscientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quæ dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quæ dicitur necessitas consequentiæ, ut patet per Boetium in fine *De consolat. Philosophiæ*, lib. V, prosa ult. a med. *Patrol. lat.* t. LXIII, coll. 861, 862.

Ad decimumquartum dicendum quod moveri dupliciter dicitur. Uno modo proprie, prout Philosophus definit motum in III *Physic.*, com. IX et X, dicens quod motus est « actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi; » et sic verum est quod quando aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo major uniformitas motus invenitur : quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius, et magis in actu existens, et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quælibet, sicut intelligere vel sentire : et sic accipiendo motum Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXVIII, quod motus est « actus perfecti; » quia unumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet; quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius, tanto ad plures effectus ejus virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet; quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis observat eumdem modum in agendo; quia minus variatur a sua natura et dispositione, quam sequitur modus agendi. Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo motu, quia talis motus est solum corporum, sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum movens movere se ipsum, inquantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in VIII *Physic.*, com. XL. Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatæ ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cujus competit eis libertas.

Ad decimumquintum dicendum quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest; quia ante aliquid consequitur perfectiorem

(*a*) Ut patet inspicienti textum in notula superius relatum.

finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut idem Philosophus dicit, II *De cœlo*, com. LXII. Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo cœlo, quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequitur, quamvis pluribus operationibus.

Ad decimumsextum dicendum quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhæreret; tamen illa est bona quæ potest Deo adhærere et non adhærere; et ita melius est universum, ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et hæc est responsio Augustini. Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssenum, lib. VII, qui est *De lib. arb.* cap. ult., et Damascenum lib. II *De fid. orth.* cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959, quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhærentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhæreret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio : quia potest adhærendo multa facere vel non facere.

Ad decimumseptimum dicendum quod judicium cui attribuitur libertas, est judicium electionis ; non autem judicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis ; nam ipsa electio est quasi quædam scientia de præconsiliatis.

Ad decimumoctavum dicendum quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis ; ita est aliquod bonum quod propter malitiæ impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur ; quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ est proprie inclinatio volentis ; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus ; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit ; sicut conclusiones demonstrativæ habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

Ad decimumnonum dicendum quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore cœlesti, nec ab aliquo alio ; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversæ viæ remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis ; et hoc ideo quia corpora cœlestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum cœlestium, tum ex causis inferioribus, quæ sunt semen et materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animæ rationalis inclinatur ex passionibus, quæ sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum ; cum in potestate animæ rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum, cujus nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro consensu non datur, quamvis ejus causa non simus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui ; et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

Ad vigesimum dicendum quod cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non judicamus ea examinantes, sed naturaliter eis assentimur, et secundum ea omnia alia examinamus ; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus ; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem : cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V *De civitate Dei*, I,

cap. xx; non autem liberum judicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium sit in brutis.
I part., quæst. LXXXIII, art. I.

Secundo quæritur utrum liberum arbitrium sit in brutis; et videtur quod sic. Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii. Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. I, non procul a fin. Ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Phys.*, com. XXIX, in omni eo quod movet se ipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent se ipsa; ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum, lib. VII, qui est *De lib. arb.*, cap. ult., et Damascenum, lib. II *De orth. fid.*, cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959. Ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium duo importat; scilicet judicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis; habent enim aliquod judicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum possint movere et moveri. Ergo in eis est liberum arbitrium.

4. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed Damascenus, ubi supra, posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit; quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

5. Præterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum; quia potentia ipsius non est determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quæ semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Præterea, pœna non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur pœna inflicta brutis, sicut Exod. XIX, patet de bestia tangente montem, et XXI, de bove cornupeta, et Lev. XX, de jumento cui mulier succubuit. Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Præterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut Sancti dicunt, quia præceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri præceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Præterea, divinum præceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum præceptum datur bruto; unde Jonæ IV, 7, secundum aliam litteram dicitur, quod *præcepit Dominus vermi, et percussit hederam.* Ergo bruta habent liberum arbitrium.

Sed contra: ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus, lib. II *Orthod. fidei*, cap. XII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 912, et etiam Bernardus, in serm. *De annuntiatione B. Mariæ*, circa med. Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

Præterea, omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit in lib. II *De fid. orthod.*, cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 962. Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

Respondeo dicendum quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium: est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. « Nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit. cap. IV *De divin. nomin.*,

§ XXXI, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum; nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine : unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, inquantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturæ superioris. Quæ quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent : propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii, inquantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas : possunt enim agere, si judicant esse agendum; vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum; per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur : unde, secundum Augustinum, XI *Super Genes. ad litteram,* moventur visis; et secundum Damascenum, lib. II *Orth. fid.,* cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 962, aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant : unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum; sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

Ad primum ergo dicendum quod voluntarium ponitur a philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sponte aliquid faciunt, non propter usum liberæ electionis.

Ad secundum dicendum quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed judicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum quod quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi : tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ : tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam; tamen considerato ordine ejus ad judicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et judicium aliquod; non tamen sequeretur quod esset in eis libertas judicii, cum judicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

Ad quartum dicendum quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus, rationem.

Ad quintum dicendum quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum; tamen judicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. art. et ad III arg.

Ad sextum dicendum quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege di-

vina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa pœnæ acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

Ad septimum dicendum quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel præceptis et prohibitionibus; sed diversimode : quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repræsentatis, sive sint præcepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant judicio rationis; sed in brutis est judicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo [1] proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum : et ideo post flagella, ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium hujusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

Ad octavum dicendum quod secundum Augustinum *Super Genesim ad litteram*, præceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua jussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes, intelligere atque obedire solent : non enim hoc acceperunt ut possint bestiæ vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo, non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut jussa ejus efficiant.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit in Deo.
I part., quæst. XIX, art. X.

Tertio quæritur utrum liberum arbitrium sit in Deo; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam; Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit. Ergo Deo liberum arbitrium non competit.

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet. Sed in Deo non est facultas eligendi malum. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens. Sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

4. Præterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit; cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicit Anselmus, lib. *De lib. arb.*, cap. I, *Patrol. lat.* t. CLVIII, col. 489 : « Si [2] posse peccare esset pars liberi arbitrii; et Deus et Angeli liberum arbitrium non haberent; quod est absurdum. » Ergo inconveniens est dicere quod Deus liberum arbitrium non habeat.

Præterea, I Corinth. XII, 2 : *hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult; Glossa* : « pro libero voluntatis arbitrio. » Ergo Spiritus sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione Pater et Filius.

Respondeo dicendum quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo, et in Angelis, et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suæ finem, quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem; alio vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem : quæ quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in præcedenti quæstione ostensum est, eo quod bonitas ejus his quæ ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad ejus manifestationem, quæ convenienter pluribus modis fieri potest : unde remanet ei liberum judicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in Angelis : non enim ipsi ex necessitate volunt quidquid volunt; sed hoc quod volunt, ex libero judicio volunt, sicut et nos.

[1] Al. : « ad hoc quod uno modo etc. »

[2] « Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si hæc esset ejus definitio, nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium. »

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo : variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo præsupponit ; scilicet naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in Angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas ; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse, nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens ; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum ; liberum vero arbitrium hominis et Angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem ; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et judicando, quia *cogitationes hominum timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sapient. IX, 14. Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione ; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel judicando ; et ideo Deus et Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii ; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aliqualiter cum utroque extremorum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione ; et sic ratio invenitur in Deo ; unde Dionysius inter divina nomina rationem ponit, VI cap. *De divin. nomin.* Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu et sic ratio nec in Deo nec in Angelis invenitur, sed in hominibus tantum. Potest ergo dici quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem. Si vero sumatur in secunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

Ad secundum dicendum quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbritrii ; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

Ad tertium dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret ; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret ; sed quia potest hoc velle et non velle.

Ad quartum dicendum quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per discursum rationis ; sed in natura intellectuali, quæ habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione præcedente ; et sic electio in Deo est.

ARTICULUS IV.

Utrum liberum arbitrium sit potentia vel non. — I part., quæst. LXXXV, art. II.

Quarto quæritur utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non ; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium, secun- Augustinum, facultas est voluntatis et rationis. Facultas autem dicitur quasi facilis potestas. Cum ergo potentiæ facilitas ex habitu proveniat, quia, secundum Augustinum, *De bono conjugali*, cap. XXI, habitus est quo facile quis agere potest ; videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

2. Præterea, operationum quædam sunt morales, quædam naturales. Sed facultas quæ est ad operationes morales, est habitus, non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus. Ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus, non potentia.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *Phys.*, si natura faceret navim, faceret eam sicut ars. Ergo facilitas naturalis est ejusdem conditionis cujus est facilitas quæ fit per artem. Sed facilitas quæ fit per artem, est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus ; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo et facultas, sive facilitas naturalis, quæ est liberum arbitrium, erit habitus quidam.

4. Præterea, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. VI, habitus sunt secun-

dum quos nos aliqualiter agimus; potentiæ vero secundum quas simpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus sed id quo aliqualiter agimus, scilicet libere. Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicendum quod cum dicitur: Habitus est quo aliqualiter agimus, intelligendum est bene vel male. — Sed contra : illud quod est de ratione habitus, omni habitui est commune. Sed bene et male agere non est commune omni habitui ; nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut dicitur. Ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

6. Præterea, id quod tollitur per peccatum, non potest esse potentia, sed habitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum ; quia, ut Augustinus dicit, *Ench.*, cap. xxx circa princ., « homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum. » Ergo liberum arbitrium est habitus, et non potentia.

7. Sed dicendum quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiæ, quæ est per habitum.

Sed contra : habitu gratiæ, secundum Augustinum, lib. II *Retract.*, cap. IX, et II *De lib. arbit.*, cap. XIX, nullus male utitur. Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non potest libertas gratiæ intelligi.

8. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De lib. arbit*, non remote a princip., quod liberum arbitrium est « habitus animi liber sui : » et sic idem quod prius.

9. Præterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiæ cognitivæ datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis. Ergo et potentiæ operativæ, sive motivæ, datus est aliquis habitus naturalis. Cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

10. Præterea, potentia non restringitur nisi per habitum. Sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio : voluntas enim est possibilium et impossibilium ; cum tamen liberum arbitrium non sit impossibilium ; similiter ratio est eorum quæ sunt in nobis, et eorum quæ non sunt in nobis ; liberum autem arbitrium solum eorum quæ sunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Præterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiæ, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiæ. Quod autem superadditur potentiæ, est habitus. Cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

12. Præterea, Augustinus dicit (alius Auctor, lib. III *Hypognosticon*, non procul a princip.), quod liberum arbitrium est « vitalis et rationalis animæ motus » Sed motus actum nominat. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

13. Præterea, judicium, secundum Boetium [1], est actus judicantis. Arbitrium autem idem est quod judicium. Ergo et arbitrium est actus. Sed hoc quod additur « liberum » non trahit extra genus actus ; quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

14. Præterea, secundum Augustinum in lib. *De Trinitate* IX, cap. IV, id quod excedit suum subjectum, inest alicui essentialiter, non accidentaliter : unde probat quod amor et notitia insunt menti essentialiter : quia mens non solum se ipsam amat et cognoscit, sed alia. Liberum autem arbitrium extendit se ultra subjectum, quia anima libere agit in ea quæ sunt extra ipsam. Ergo liberum arbitrium essentialiter inest animæ; et ita non est potentia, cum potentia essentiæ superaddatur.

15. Præterea, nulla potentia educit se in actum. Sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra : secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. V, tria sunt in anima; potentia, habitus, et passio. Liberum autem arbitrium non est passio, cum sit in superiori animæ parte ; passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus, cum sit subjectum gratiæ, habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. III *Hypognosticon*, a med.), ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subjectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

[1] « Cum omne judicium judicantis actus existat. » (V *De consol.* Pros. IV. — *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 850.)

Præterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quæ se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium est potentia, et non habitus.

Præterea, Bernardus dicit, in lib. *De lib. arbit.*, non remote a princ. : « Tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur. » Sed id quod salvatur, est anima, vel animæ potentia. Ergo liberum arbitrium, cum non sit anima, quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

Præterea, Magister dicit in II *Sent.*, XXIV dist. : « Illa animæ rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; » et sic liberum arbitrium est potentia.

Præterea, Anselmus[1] dicit lib.[2] *De lib. arb.*, cap. II, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 494, quod liberum arbitrium est « Potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se, » et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere judicet, sed quod habeat in se unde possit libere judicare : unde, si iste actus qui est libere judicare, habeat in se aliquid quod vim potentiæ excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam, sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari iram passionis non potest irascibilis per se ipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere judicare non importet in se aliquid quod vim potentiæ excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute; sicut irasci non excedit vim potentiæ irascibilis, unde proprium ejus principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod judicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiæ, eo quod est alicujus potentiæ actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur « libere, « similiter vim potentiæ non excedit : nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis: esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem.

Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit VI *Ethic.*, capit. II, non procul a fin., quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis, unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie acccepto : nam habitus est qualitas quædam, secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualem potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere judicamus. Sed hoc, ut jam dictum est, rationem potentiæ non excedit.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse facile dupliciter : uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appositionem adjutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adjutorii appositionem : nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se, non inclinatur in unum magis quam in aliud; sed nominat facilitatem quæ est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione : et ideo Augustinus, loc. cit. in argum., proprie liberum arbitrium facultatem nominavit, non faci-

[1] Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. » Et mox : « Clarum est liberum arbitrium non esse aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. » Similia habet Anselmus, cap. XIII ejusdem libri, et *De concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio*, cap. VI.

[2] Male remittit Parm. ad lib. *De concordia gratiæ et lib. arbit.*

litatem : quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quæ procedunt de falsitate habitus.

Ad quartum dicendum quod in actu duplex motus potest considerari ; unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur ; alius qui pertinet ad rationem potentiæ, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiæ. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere judicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiæ rationem pertinet, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid ; quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

Ad septimum dicendum quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiæ libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut objecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

Ad octavum dicendum quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

Ad nonum dicendum quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget : primo quidem, quia operatio quæ est per potentiam educenda, excedit vim potentiæ, quamvis non excedat vim totius naturæ humanæ; alio modo quia totius naturæ vim excedit : et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animæ potentiæ, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivæ, sive intellectivæ ; quia in hujusmodi actus non possunt, nisi habitus gratiæ superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus ; eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus : specierum autem aliquis ordinatio habitum efficit : et eadem ratione appetitivæ inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis [1], habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id quod est superioris potentiæ, scilicet rationis, eis imprimatur, et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium objectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam : et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum ; sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili. Sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

Ad decimum dicendum quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum; sed per ordinem unius potentiæ ad aliam.

Ad undecimum dicendum quod facultas quæ est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturæ, scilicet habitum ; sed facultas quæ est per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiæ, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiæ; sicut differentia, quæ superadditur generi, pertinet ad naturam speciei.

Ad duodecimum dicendum quod Augustinus definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiæ per actus cognoscuntur; unde prædicatio illa non est essentialis, sed causalis.

Ad decimumtertium dicendum quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

Ad decimumquartum dicendum quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Uno modo ut ad amantem et cognoscentem ; et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo

[1] Al. : deest « et concupiscibilis. »

possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem; quia mens non solum se amat et cognoscit, sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subjectum, non comparantur ad aliquid extra; sed agendo comparantur ad extra, inhærendo ad subjectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subjectum et ad ea quæ sunt extra; quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subjectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

Ad decimumquintum dicendum quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quæ non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quæ ad actum ducitur per objectum.

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures.

Quinto quæritur utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; et videtur quod sit plures potentiæ. Ut enim dicit Augustinus, et ex August. refert Hugo tract. III suæ *Summæ Sen.*, cap. VIII, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 101, « Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis [1]. » Ratio autem et voluntas sunt diversæ potentiæ. Ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum : ut enim dicit Damascenus in lib. II *De fid. orth.*, cap. XXVI, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959, de libero arbitrio, « in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere, » et alia hujusmodi, quæ certum est ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium est plures potentiæ.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. *De consol.* V, pros. II, a med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 836 : « Divinis substantiis, » scilicet Angelis, liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax judicium, et voluntas [2] incorrupta. » Sed « perspicacitas judicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem; et ita liberum arbitrium est plures potentiæ.

4. Sed dicendum quod est una potentia habens virtutem duarum. — Sed contra : sicut in parte superiori [3] animæ invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte inferiori [4] non est aliqua potentia quæ habeat in se virtutem cognitivæ et affectivæ. Ergo nec in parte superiori.

5. Præterea, Boetius dicit in lib. *De consol. Philosophiæ* V, pros. II, a med., *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 836, quod « Extrema servitus est cum mentes humanæ vitiis deditæ, mox inscitiæ [5] nube caligant, et perniciosis turbantur affectibus [6]. » Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum; et sic idem quod prius.

Sed contra : homo dicitur minor mundus, inquantum in eo majoris mundi similitudo invenitur. Sed in majori mundo non inveniuntur duæ extremæ naturæ sine media. Ergo nec in homine inveniuntur duæ potentiæ extremæ sine media. Invenitur autem una potentia in homine quæ semper tendit in bonum, scilicet synderesis; et alia quasi huic opposita, quæ semper inclinat in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quæ se habet ad bonum et malum, et hæc est liberum arbitrium; et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

Respondeo dicendum quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium nos posse in actum omnium potentiarum : unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest; quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum mul-

[1] « Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis. » Ex Hugone a S. Victore.
[2] Boetius : « incorrupta voluntas. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit. : « superiori. »
[4] Sic A, B, C, D. — Edit. : « inferiori. »
[5] Parm. : « in scientiæ. »
[6] « Extrema vero est servitus, cum vitiis deditæ... mox... caligant, perniciosis, etc. »

titudinem ; multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione prædicta : omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere : secundum hoc enim libero arbitrio moveri eligimus; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quæ ad diversas potentias pertinent ; scilicet judicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi ; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, inquantum scilicet quod est prioris potentiæ, in posteriori relinquitur. Unde restat, quod liberum arbitrium sit una potentia.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

Ad secundum dicendum quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, inquantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod in parte irrationali vel inferiori animæ est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva ; non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali ; et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in objectum sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensivam et appetitivam, sicut est in parte rationali.

Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

ARTICULUS VI.

Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia animæ potestas a voluntate distincta. — I part., quæst. LXXXIII, art. IV.

Sexto quæritur utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate; et videtur quod sit potentia alia. Illud enim quod prædicatur de aliquo essentialiter non debet poni oblique in definitione ejus ; sicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio et voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii; dicitur enim facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

2. Præterea, differentiæ potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum. Sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis; ut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. I. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto. Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio ; quod autem est voluntatis, quasi denominative et actualiter : et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

4. Præterea, secundum Damascenum, lib. II, cap. XXVII, et Gregorium Nyssenum, lib. VII *De lib. arb.*, cap. VII, secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales. Sed rationales sumus secundum quod habemus rationem. Ergo secundum quod habemus rationem, sumus arbitrio liberi; et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

5. Præterea, secundum ordinem habituum est ordo potentiarum. Sed actus fidei, quæ est habitus rationis, informatur caritate, quæ est habitus voluntatis. Ergo et actus rationis informatur voluntate, et non e converso : et ita, si actus liberi arbitrii est duarum potentiarum, scilicet voluntatis et rationis, unius sicut elicientis, et alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicientis : et ita liberum arbitrium essentialiter est

ratio, et sic altera potentia quam voluntas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in lib. III *De fid. orth.*, cap. XIV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1038 : « Liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas. »

Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. III, circa finem, quod electio appetitus est præconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva. Sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem; sic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo est appetitus superior, et hic est voluntas secundum Philosophum in III *De anima*, text. LVII, et præced. Ergo [1] liberum arbitrium est voluntas.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quæ est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest. Objectum enim et id quod est ratio objecti ad eamdem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem, inquantum hujusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec hæc differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere : nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cujus est ordinare et conferre : unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII *Ethic.*, cap. II, circa fin., supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi ; sed quod sit appetitus dicit in III *Ethic.*, cap. III, non procul a fin., definiens electionem esse desiderium præconsiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum objectum demonstrat. Nam sicut bonum delectabile et honestum quæ habent rationem finis, sunt objectum appetitivæ virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur; et patet ex nomine : nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. IV hujus quæst., est potentia qua homo libere judicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicujus actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius ; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione : ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis; sed quæ facit libertatem in judicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas ; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere.

Ad primum ergo dicendum quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem; inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

Ad secundum dicendum quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

Ad tertium dicendum quod quamvis judicium sit rationis, tamen libertas judicandi est voluntatis immediate.

Ad quartum dicendum quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cujus potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, prædicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

Ad quintum dicendum quod voluntas

[1] B omittit : « ergo liberum arbitrium est voluntas. »

quodammodo movet rationem imperando actum ejus, et ratio movet voluntatem proponendo ei objectum suum, quod est finis; et inde est quod utraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua creatura esse possit quæ liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum. — I part., quæst. LXIII, art, I.

Septimo quæritur utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; et videtur quod sic. Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura cœlestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrii, in cujus motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

2. Sed dicendum, quod est de nobilitate creaturæ spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare. — Sed contra : ex hoc competit alicui creaturæ spirituali posse mereri quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in in malum incideret; vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Præterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adjuvante, est potentia activa. Sed de ratione potentiæ activæ non est deficere. Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

4. Præterea, Anselmus [1], *De lib. arb.* cap. II, in med. et in fin., dicit quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Præterea, Gregorius Nyssenus, lib. VII *De lib. arb.*, cap. ult., et Damascenus, lib. II *De fid. orth.*, cap. XXVIII, circa princ., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959, hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima et corpora cœlestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis, quæ naturaliter sit impeccabilis.

6. Præterea, illud quod Deus facit in uno potest in aliis facere. Sed Deus creaturæ spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. Ergo eadem ratione posset alicui naturæ conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Præterea, Deus cum sit summe bonus, summe se communicat; unde omne id creaturæ communicatur cujus creatura est capax. Sed hujus perfectionis quæ est confirmatio in bono, vel impeccabilitas creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

8. Præterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. Ergo potest esse aliqua creatura quæ potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Præterea, essentialius convenit creaturæ quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem causæ a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturæ a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Præterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Præterea, quod inest a natura est

[1] B : « Augustinus. »

immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo et immutabiliter.

Sed contra : Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fidei*, cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959, quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quæ non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, proprietas naturæ superioris non potest inferiori naturæ naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur ; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinæ proprietas naturæ. Ergo non potest esse quod alicui alii naturæ conveniat naturaliter, nisi in divinam naturam convertatur; quod est impossibile.

Præterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in Angelo et in homine. Sed tam homo quam Angelus peccavit. Ergo nullius creaturæ liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod Pelagianam hæresim sapere videtur.

Respondeo dicendum quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus; unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus cœlestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generabilibus et corruptibilibus, quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II *Physic.*, comment. XXVII. Differt autem in agendo natura rationalis prædita libero arbitrio ab omni alia natura agente [1]. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones ejus sunt determinatæ respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute objectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium [2] actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cujusdam similitudinis, sicut calidum calefacit; oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod ejus actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi in [3] natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentiæ permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiæ, est bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentiæ ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono : creaturæ vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus, lib. II, *De fid. orth.* cap. XXVII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959, et Gregorius Nyssenus, lib. VII

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « agente. »
[2] D : « immaterialium. » — B : « immutabilium, » omisso : » actionum. »
[3] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « in. »

De lib. arb., cap. VI, dicunt; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, cap. VI *De divinis nominibus, Pat. græc. lat.* t. IV, coll. 694 et seqq..

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est, ibid.

Ad secundum dicendum quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quæ est particulare bonum : non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cujus sunt determinatæ actiones ordinatæ ad bonum particulare.

Ad tertium dicendum quod quamvis non sit de ratione potentiæ activæ quod deficiat, est tamen de ratione potentiæ activæ quæ non habet in se suæ actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

Ad quartum dicendum quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

Ad quintum dicendum quod creaturæ acquiritur esse determinatum et particulare ab alio : unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute ; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest ; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturæ ad quærendam felicitatem in hoc vel illo ; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quærat ubi quærere non debet, sicut qui quærit in voluptatibus felicitatem : et ita est respectu omnium bonorum : nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.* Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni : unde in hoc, peccatum incidere potest.

Ad septimum dicendum quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat : unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum quod principium operationis rectæ procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra, sicut ad finem, et ad alia hujusmodi : et ideo non existente aliquo defectu in substantia animæ vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius : unde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas.

Ad nonum dicendum quod Deus est causa creaturæ non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita : unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et hujusmodi non est confirmatio in bono.

Ad decimum dicendum quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter ; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturæ acquiri potest, per quem modum virtutes politicæ possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturæ.

Ad undecimum dicendum quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in sol. ad VI arg., et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

ARTICULUS VIII.

Utrum creaturæ liberum arbitrium confirmari valeat in bono per aliquod ipsius gratiæ donum. — I part., quæst. LXIII, art. I.

Octavo quæritur utrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod bonum gratiæ; et videtur quod non. Gratia enim superveniens naturæ non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturæ hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Præterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Præterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest.

4. Præterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturæ flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. XXVII, non procul a princip., *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 959. Sed nulla gratia potest auferre creaturæ esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Præterea. Bernardus dicit quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia et justitia non recipit augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum : quia, secundum Augustinum, VI *De Trinit.*, cap. VIII, in his quæ mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Præterea, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. X, « quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. » Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit; et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

7. Præterea, quidquid Deus superaddit creaturæ, posset, ut videtur a principio suæ conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam; posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturæ spirituali quantum ad naturæ conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono; quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

Sed contra est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint : alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem hæc confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. præced. Ergo hoc est per gratiam; et ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari potest.

Præterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile; I Cor. XV, 53 : *Oportet corruptibile hoc inducere incorruptionem.* Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem erravit Origenes, lib. I *Periarchon*, cap. V a med., *Pat. græc. lat.* t. XI, col. 160 : voluit enim quod liberum arbitrium creaturæ nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo Sanctorum et Angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda : ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, ejus positio est penitus reprobanda.

Et ideo dicendum et simpliciter quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cujusdam boni particularis : huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et præcipue in beatis : quod sic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. « Malum enim est involuntarium, » ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin*, § XXXII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione po-

test dupliciter accidere : uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco [1]. Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem ; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile : et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem, in generali, et similiter bonum quod est ad finem ; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam ; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quæ intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat ; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum ; cognoscent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum ; et hac cognitionis claritate intantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est ex defectu naturæ creatæ quod in malum flecti potest ; et hunc defectum aufert perficiendo [2] naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem ejus, quam naturaliter sine luce habet.

Ad secundum dicendum quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu ; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni ; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono ; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbritrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono ; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

Ad quintum dicendum quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quæ nec intensionem nec remissionem recipit.

Ad sextum dicendum quod ejus quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem ; sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ, inquantum scilicet inest aquæ ut accidens subjecto : tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris ; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto ; sed tamen ad rationem suæ immutabilitatis arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens.

Ad septimum dicendum quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanæ per gratiam, non autem per naturam ; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

ARTICULUS IX.

Utrum liberum arbitrium in statu viæ possit in bono confirmari.

Nono quæritur utrum liberum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono ; et videtur quod non. Principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiæ accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potet confirmari in bono, nisi

[1] Al. : « ex alio intrinseco. »

[2] Al. : « percipiendo. »

postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viæ. Ergo liberum arbitrium in statu viæ non potest confirmari in bono.

2. Præterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed Angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriæ. Ergo nec hominibus conferri debet.

3. Præterea, motus [1] non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viæ. Ergo nec ejus mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

4. Præterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viæ : *videmus enim nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur I Corinth. XIII, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viæ, potest deficere per peccatum.

5. Præterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem justi viri dicitur Eccli. XXXI, 10 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit.* Ergo quamdiu homo est in statu viæ, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium ejus confirmari in bono.

6. Præterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. Sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viæ. Ergo nec in statu viæ liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

Sed contra est quod Beata Virgo in statu viæ confirmata fuit in bono ; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

2. Præterea, Apostoli per adventum Spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psal. LXXIV, 4 : *Ego confirmavi columnas ejus;* quod *Glossa* interlin. de Apostolis exponit.

Respondeo dicendum quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit; et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. præced. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti ; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente : sicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis hujusmodi; a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo alicui in statu viæ possunt confirmari in bono, et non primo : quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabiiis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore, quæ in particulari decipitur circa finem boni, et circa utilia, quæ in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod judicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiæ et consilii ; tamen non posse intercipi judicium rationis excedit statum viæ, propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectæ contemplationis in statu viæ, ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viæ non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Jesu Christo, qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viæ ita potest homo bono astringi quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinæ, cujus continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinæ providentiæ in illis qui confirmati dicuntur ; ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

Ad primum ergo dicendum quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quo-

[1] Al. : « motor. »

dammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viæ aliquis potest confirmari in bono.

Ad secundum dicendum quod dona gratiæ non sequuntur ordinem naturæ de necessitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior; tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui Angelo; sicut Beatæ Virgini, et homini Christo. Confirmatio autem in bono Beatæ Virgini competebat, quia mater erat divinæ sapientiæ, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici ædificii; unde eos firmos esse oportuit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viæ omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

Ad quintum dicendum quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, inquantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri justi ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

Ad sextum dicendum quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, inquantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

Ad alia quæ sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

ARTICULUS X.

Utrum alicujus creaturæ liberum arbitrium in malo obstinatum vel immutabiliter firmatum esse valeat. — I part., quæst. LXIV, art. II.

Decimo quæritur utrum liberum arbitrium alicujus creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; et videtur quod non. Peccatum enim, ut dicit Augustinus, XI *De civitat. Dei*, cap. XVII, et lib. XIV, cap. XI, est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum in principio cœli et mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Præterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturæ corporali superinducatur aliquod accidens præternaturale, redit ad id quod est suæ naturæ conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contingerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum justitiæ redibit, nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare ut videtur.

3. Sed dicendum quod causa peccatum inducens et conservans est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis objectum, quod scilicet allicit ad peccandum. Sed contra: res quæ est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens. Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit se per causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat qua in opposita potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhærere.

4. Præterea, secundum Philosophum in V *Metaphysic.*, com. VI, duplex est necessarium; quoddam a se ipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a se ipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit, lib. *Metaphys.*, cap. IV; nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne hujusmodi necessarium reducitur ad id quod est per se ipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse remanere: et sic nullum liberum arbitrium creaturæ immobiliter peccato adhæret.

5. Præterea, Augustinus in V *De civit. Dei*, cap. X, videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit li-

bertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quæ dicitur necessitas coactionis : alia est quæ libertatem non adimit, quæ est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam : similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Anselmus dicit, lib. *De lib. arb.*, cap. II, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 494, quod liberum arbitrium est « Potestas [1] servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam. » Si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriæ naturæ rationem ; quod est impossibile.

7. Præterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Præterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum Philosophum, V *Physic.*, com. LIX, et seq., si motus est naturalis, et quies naturalis ; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria : non ergo necessaria.

9. Præterea, sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhæret falso quin possit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus nunquam ita inhæret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Præterea, secundum Anselmum in lib *De lib. arb.*, cap. I, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 490, [2] posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicujus creaturæ non possit in bonum, erit frustra ; cum res unaquæque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquæque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II *Cœli et mundi.*

11. Præterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis ; remanet quod tota libertas sit posse facere bonum ; et ita creatura quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis ; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Præterea, secundum [3] Hugonem de Sancto Victore, lib. VII *Erud. Didascalicæ*, cap. [4] XIX, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 827, « Mutatio quæ est secundum accidentalia, non mutat de essentialibus rei. » Sed posse facere bonum est essentiale libero arbitrio, ut probatum est, art. VII hujus quæst. Ergo, cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

13. Præterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur ; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

14. Præterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo ; aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo. Non autem subtrahendo ; quia in dæmonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § XXIII, *Pat. græc lat.* t. III, col. 726, similiter nec superaddendo : quia cum illud quod superadditur sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis ; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhærens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15. Præterea, Bernardus dicit, lib. *De gratia et lib. arb.*, non multum procul a princ., quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire. Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit. Quod autem

[1] « Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.»

[2] « Nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi. »

[3] « Tribus modis fit omnis mutabilitas, loco, forma, et tempore. Localiter mutatur res quælibet quando de loco ad locum transit... Et est extrinseca hæc mutatio, nihilque variat de ipsius rei essentia. » Unde Hugo a S. Victoire non loquitur præcise de mutatione secundum accidentalia, sed de mutatione locali.

[4] Non ut in Parm. : « *Erud. theol* , cap. IX.

potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Præterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens : quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit *Glossa* interlin., super illud Ps. CXVIII : *Bonum mihi lex oris tui etc.* Sed dæmones vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni ; et sic idem quod prius.

17. Præterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi ejus opponitur. Sed dæmones et damnati habent bonum et rectum appetitum : quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.* ubi supra. Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Præterea, Anselmus in lib. *De libero arbitrio*, cap. I, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 409, investigat [1] eamdem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo, et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in Angelo nec in homine.

Sed contra est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

Præterea, hoc idem expresse Augustinus (Fulgentius) dicit in libro *De fide ad Petrum*, cap. III, ante med.

Præterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per potentiam. Sed in Angelum malum non cadit pœnitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediæ. In eum pœnitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit : quia, cum habeat deiformem intellectum ; rem aliquam considerans, simul omnia quæ sunt illius rei, intuetur : et ita non potest nisi ex certa scientia peccare. Ergo in eum pœnitentia non cadit.

Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fid. orth.*, cap. IV, in fine, *Pat. græc. lat.*, « Quod est homini mors, hoc est Angelis casus. » Sed homines post mortem non sunt capaces pœnitentiæ. Ergo nec Angeli post casum. Probatio mediæ. Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei*, cap. XXIV, XXV et seq. : « Quia post hanc vitam decedentibus sine gratia locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio ; » et sic patet quod post mortem homines non sunt pœnitentiæ capaces.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem invenitur errasse Origenes : posuit enim quod post longa temporum curricula tam dæmonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad justitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quæ quidem sententia omnibus catholicis Doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, XXI *De civitate Dei*, cap. XVIII ; non quia salutem dæmonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere justitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam [2] : simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth. XXV, 46, ubi dicitur : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam ;* quod etiam Origines sapere videbatur.

Unde simpliciter concedendum est quod ipsorum dæmonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato ; ad quam duo concurrunt : divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiæ cooperans : quia, secundum Augustinum, serm. XV, de verbis Apostoli, « qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam ; quod quidem ejus justitia deposcit ; justum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturali-

[1] « Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si hæc ejus esset definitio, nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium : quod nefas est dicere. »

[2] Al. : « determinandam. »

ter insit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum; tamen cum in fornicationem consentit, æstimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem æstimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiæ vel iræ, per quam intercipitur judicium rationis, ne actu judicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus : qui quidem cum sit quasi quædam natura habentis, ut Philosophus dicit in lib. *De memor. et rem.*, cap. III, a med., quod consuetudo est altera natura, et Tullius in *Rhetoricis*, lib. II *De inventione*, quod virtus consentit rationi in modum naturæ; pari ratione vitii habitus quasi natura quædam inclinat in id quod est sibi conveniens : unde fit ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id quod luxuriæ convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. v, a med., quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa æstimatio rationis in particulari eligibili : quæ quidem provenit vel ex altero prædictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus ; vel iterum ex ignorantia universali ; sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. VII. Unde, sicut homo per veram existimationem quam habet de principio potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur; ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum : unde dicit Philosophus, in VII *Ethic.*, quod « incontinens, qui propter passionem peccat, est pœnituus et sanabilis. » Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum, et agendum ea quæ sunt contraria illi habitui ; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cujus exercitatio mollitiem luxuriæ tollit; sicut dicit Philosophus in *Prædicamentis*, cap. de oppositis, a med., quod « pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit. » Contra tertium etiam remedium habet : quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, idest per viam inquisitionis et collationis. Unde quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes ; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, secundum Philosophum in VII *Ethic.* (VII *Physic.*, text. xx, et præced.), passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam Angeli non habent. Unde in peccato Angeli sola duo concurrunt; scilicet inclinatio habitualis in peccatum, et falsa æstimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in Angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est hominibus: quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quidquid æstimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter; ut cum quis accipit : Omne totum esse majus sua parte. Unde Angeli æstimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

Patet igitur ex prædictis quod causa confirmationis dæmonum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes a Doctoribus assignatæ reducuntur. Primum est et principale divina justitia : unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent; vel si quid aliud est hujusmodi quod ad congruitatem divinæ justitiæ pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivæ virtutis : unde quidam dicunt, quod quia Angelus simplex est, ad quod se convertit, totatiter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiæ,

sed de simplicitate quæ divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt, quod Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cujus principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terræ est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratæ peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhæsit peccato, effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in lib. *De perfect. justitiæ*, non procul a princ.; Philosophus dicit tamen, IX *Ethic.*, quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

Ad secundum dicendum quod aliter est de natura corporali et spirituali. Natura enim corporalis est determinate unius generis; et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura ejus totaliter corrumpatur; sicut aquæ non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquæ : et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III *De anima*, comm. XXXVII, quod anima est quodammodo omnia : et per hoc quod alicui adhæret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale intantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhæret : unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

Ad tertium dicendum quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur : quæ quamvis a principio ad utrumque se haberet æqualiter, tamen postquam se peccato subjecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

Ad quartum dicendum quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter : uno modo ex parte justitiæ ipsius, ut dictum est, in corp. art.; inquantum scilicet non apponit gratiam sanantem : alio modo inquantum talem naturam condidit quæ et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suæ naturæ haberet postquam peccato se subderet.

Ad quintum dicendum quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

Ad sextum dicendum quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit. Dæmones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant.

Ad septimum dicendum quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

Ad octavum dicendum quod effectus naturæ semper est naturalis; et inde est quod ejus actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur; sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, inquantum voluntas et ars adjuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

Ad nonum dicendum quod intellectus Angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. art. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

Ad decimum dicendum quod quamvis

aliquid destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum : et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, inquantum per hoc ejus justitia declaratur.

Ad undecimum dicendum quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret, quæ est actus liberi arbitrii.

Ad duodecimum dicendum quod posse bonum non est essentiale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens; sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quæ sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

Ad decimumtertium dicendum quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturæ, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

Ad decimumquartum dicendum quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret : sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quædam liberi arbitrii cum fine perverso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur; et ex hoc necessitatem habet, sicut et alia quæ sunt libero arbitrio naturalia.

Ad decimumquintum dicendum quod voluntas ipsi quodammodo semper obedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, inquantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit, lib. XIV *De civit. Dei*, cap. XXIII, circa med. Nec sequitur quod, si voluntas dæmonum sibi ipsi obedit, propter hoc non sit confirmatus in malo; quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum : unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

Ad decimumsextum dicendum quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eumdem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad terminum, vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiæ firmius se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Dæmones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam; vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viæ habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

Ad decimumsextum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturæ, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo dæmones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quædam ipsius naturæ, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo hæc rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

Ad decimumoctavum dicendum quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam; unde non oportet quod quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inveniatur (*a*).

ARTICULUS XI.

Utrum hominis liberum arbitrium in statu viæ possit esse obstinatum in malo.

Undecimo quæritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; et videtur quod sic. Illud enim quod infligitur ex merito naturæ lapsæ, inest omnibus ante naturæ lapsæ reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturæ lapsæ, ut dicit *Glossa*, Rom. IX, super illud : *Cujus vult miseretur*. Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viæ est obstinatus.

2. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obsti-

(*a*) Ut patet ex his quæ addit Anselmus : « Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et angelorum bonorum, diffinitio tamen hujus libertatis in utrisque, secundum hoc nomen, eadem debet esse : licet enim animal differat ab animali sive substantialiter, sive accidentaliter, diffinitio tamen, secundum nomen animalis, omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet dare diffinitionem libertatis arbitrii, quæ nec plus, nec minus illa continet. » (*De lib. arbit.* cap. I, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 490.)

natio vero est species peccati in Spiritum sanctum, ut habetur in II *Sentent.*, dist. XLIII. Ergo aliquis in statu viæ potest esse obstinatus.

3. Præterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum; peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, est obstinatus in malo.

4. Præterea, nullus a malo culpæ recedit nisi per pœnitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, est impœnitibilis, secundum Philosophum in VII *Eth.*, cap. VIII, a med., qnia est corruptus circa principium eligibilium, scilicet circa finem. Cum ergo contingat aliquem in statu viæ ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viæ obstinatum esse in malo.

5. Sed dicendum quod, quamvis talis sit impœnitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad pœnitentiam ex munere divinæ gratiæ. — Sed contra : quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile; sicut cæcum videre, vel mortuum resurgere. Si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax pœnitentiæ, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad pœnitentiam.

6. Præterea, omnis morbus qui contra operatur suæ curationi, est incurabilis, secundum medicos. Sed peccatum in Spiritum sanctum contra operatur suæ curationi, idest divinæ gratiæ, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in statu viæ potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

7. Præterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. XII; quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Præterea, Augustinus, XXI *De civ. Dei*, cap. XXIV, et Gregorius [1] in *Moralibus*, lib. VI, cap. XXX, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 756, assignant istam causam quare Sancti non orabunt pro damnatis in die judicii, quia videlicet redire non possunt ad statum justitiæ. Sed aliqui sunt in statu viæ pro quibus non est orandum; I Joan. ult. : *Est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut quis oret;* et Hierem. VII, 16 : *Tu ergo noli orare pro populo isto, nec assumas pro eis laudem et orationem; et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Ergo aliqui sunt in statu viæ ita obstinati, quod ad statum justitiæ redire non possunt.

9. Præterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam Sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum. Sed aliquis in statu viæ potest esse confirmatus in bono, ut supra, art. IX hujus quæst., dictum est. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

10. Præterea, Augustinus (Fulgentius) sic dicit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. III, parum ante med. : « Majori facultate præditus est Angelus quam homo. » Sed Angelus post peccatum redire ad justitiam non potuit. Ergo nec homo potest; et sic aliquis in statu viæ est obstinatus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini*, serm. II, in med., et habetur in *Glossa* Rom. II : « Ista impœnitentia, vel cor impœnitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari; de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam deducit; » et ita videtur quod nullus in statu viæ sit obstinatus in malo.

Præterea, in Psal. LXVII, 23, dicitur : *Convertar in profundum maris*, idest ad eos qui erant desperatissimi; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, qaundoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

Præterea, in Psal. CXLVII, 17, super illud : *Mittit chrystallum suam sicut bucellas*, dicit *Glossa* interlin. : « Chrystallum dicit obstinatos, de quibus et aliquos pastores, idest tales facit, ut pascant alios verbo Dei; » et sic idem quod prius.

Præterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam medici, vel propter indispositionem subjecti. Sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet pec-

[1] « Quia vero tunc damnatis prodesse nequeunt, illic non habent compassionem. »

catum, non est incurabilis ex natura morbi; non enim pervenit ad terminum malitiæ : nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare : nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. Ergo homo in statu viæ nullatenus potest esse confirmatus in malo.

Respondeo dicendum quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti [1] non possit. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires suæ non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; et sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad justitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Uno modo ita quod nullo modo possit cooperari; et hæc est perfecta obstinatio, qua dæmones sunt obstinati; adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus, et peccatum; et ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam præparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et hæc est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viæ, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut præparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viæ non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis : quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhæret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viæ anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium : et sic anima separata Angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quæ erant causa obstinationis in Angelo peccante ; unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animæ conditionem; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utetur; et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit [2].

Ad primum ergo dicendum quod peccatum naturæ lapsæ meritum esse dicitur obstinationis, inquantum idem peccatum est meritum perpetuæ damnationis : merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subjecta, nisi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur : non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus ultima damnatione.

Ad secundum dicendum quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo : hæc enim est species peccati in Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat; non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia; et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid nullam habeat ad contrarium inclinationem; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor Sanctorum in patria.

Ad quartum dicendum quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impœnitibilis, non quod nullo modo possit pœnitere, sed quia non de facili pœnitere potest; non enim perfecte pœnitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus : potest tamen induci ad hoc quod pœniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum æstimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit : tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum : per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, idest, de fine appetibili. Unde Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med., quod neque in speculativis ratio est deductiva principiorum, neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva, est causa ejus quod est recte opinari circa principium.

Ad quintum dicendum quod quando natura inferior potest aliquid disponere,

[1] B. : « converti non potest. »

[2] B : « remanebit. »

vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

Ad sextum dicendum quod quamvis ille qui peccat in Spiritum sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus sancti operetur; quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem potest aliqualiter gratiæ cooperari : non enim semper actu gratiæ resistit.

Ad septimum dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cujus difficultatis ratio est, quia peccatum prædictum contrariatur gratiæ directe, per quam peccatum dimittitur : vel irremissibile dicitur quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

Ad octavum dicendum quod non prohibetur aliquis pro quibuscumque peccatoribus in hac vita orare; sed in verbis Apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel Apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem Prophetæ ostenditur quod populus ille justo Dei judicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

Ad nonum dicendum quod confirmatio in bono fit ex dono divino ; et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiæ aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut et beati in patria, ut supra., art. IX hujus quæst., dictum est. Hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

Ad decimum dicendum quod ex hoc ipso quod Angelus erat majori facultate præditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus : sed quia non sufficit ad hoc quod per se ipsum a peccato resurgat.

ARTICULUS XII.

Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati vitare mortale peccatum possit. — I part., quæst. CIX, art. IX.

Duodecimo quæritur utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale ; et videtur quod non, per hoc quod dicitur Roman. VII, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio :* et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quædam *Glossa* dicit. Ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Præterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale. Sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia : sic enim vitaret damnationem pœnæ sensibilis, quæ peccato actuali mortali debetur; et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitæ æternæ, sequeretur quod possit adipisci vitam æternam sine gratia , quod est hæresis Pelagiana. Ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

3. Præterea, Roman. VII, super illud : *Sed quod nolo, illud facio etc.*, dicit *Glossa* Augustini. « Nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis juste vivere conatur sine adjutorio gratiæ liberantis, quæ liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet. » Peccare autem contra legem est peccare mortaliter. Ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ*, non procul a princip., quod molestia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam; et quod actus peccati claudicationi comparatur. Claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam, nisi prius tibia sanetur. Ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato, nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Præterea, Gregorius dicit, XXV *Moral.*, cap. IX, *Pat. lat.* t. LXXVI col. 334 : « Peccatum [1] quod per pœnitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit. » Sed non deletur nisi per gratiam. Ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

6. Præterea, secundum Augustinum, XIV *De civitate Dei*, cap. VIII ; et IX, cap. V, timor et ira sunt quædam passiones et peccata. Sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis potest abstinere.

7. Præterea, illud quod est necessarium, vitari non potest. Sed peccata quædam sunt necessaria, ut patet per illud Psalm. XXIV, 17 : *De necessitatibus meis erue me*, Domine. Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civitate Dei,* cap. IV : « Nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit. » Sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum. Ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Præterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi; homo enim in statu innocentiæ non poterat mori nisi quia poterat peccare. Ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi. Sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur. Ergo nec potest vitare quin peccet.

10. Præterea, ideo secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiæ stare, quia habebat sinceritatem naturæ ab omni labe peccati immunem. Sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto. Ergo non potest stare, sed necesse habet cadere post peccatum.

11. Præterea, vincenti debetur corona, ut patet Apocal. III. Sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum et diabolum : Jac. IV, 7 : *Resistite diabolo et fugiet a vobis.* Si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri; quod est hæreticum.

12. Præterea, Augustinus in lib. *Retract.* I, cap. XIII, parum ante med., dicit : « Cogenti cupiditati voluntas resistere non potest. » Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

13. Præterea, qui habet habitum, necessario secundum habitum agit. Sed ille qui est in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

14. Præterea : « Liberum arbitrium, » secundum Augustinum, ut refert Hugo [2] in *Summa sentent.*, [3] tract. III, cap. VIII, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 101, « est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente. » Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligit malum.

15. Præterea, quicumque potest non peccare, potest vincere mundum : nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato. Sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam ; quia, ut dicitur I Joan. V, 4, *hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra.* Ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare [4].

16. Præterea, præceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, et ita quod, si non observetur, peccat homo mortaliter. Sed præceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare : quia, ut dicitur Rom. V, 5, *caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

17. Præterea, secundum Augustinum, *Enchir.*, cap. LXXVIII, in præcepto de misericordia proximi includitur præceptum de misericordia sui. Sed aliquis peccaret mortaliter, nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis, de peccato pœnitendo ; et sic, nisi peccatum per pœnitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

18. Præterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum. Sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum. Ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum,

[1] « Peccatum quod pœnitentia non diluit ipso suo pondere mox ad aliud trahit. »

[2] « Liberum arbitrium est habilitas rationalis voluntatis qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente. »

[3] Non ut in Parm. : « lib. I *De sacram.* part. VI, cap. XV. »

[4] B : « vincere. »

et ita peccare; et [1] sic idem quod prius.

19. Præterea, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. I et II, ex similibus habitibus similes actus procedunt. Si quis ergo est in peccato, necesse est, ut videtur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

20. Præterea, cum forma sit principium operationis, qui caret forma, caret operatione propria illius formæ. Sed declinare a malo est operatio justitiæ. Cum igitur ille qui est in peccato careat justitia, videtur quod non possit declinare a malo.

21. Præterea, Magister dicit in II *Sentent.*, XXV dist., quod post peccatum ante reparationem gratiæ premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, si non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare damnabiliter; et ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare.

22. Sed si dicatur quod non potest non peccare, idest non habere peccatum, potest tamen non peccare, idest non uti peccato; contra est quod hoc Pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in lib. *De gratia et libero arbitrio*, sic dicens: « Dicunt enim Pelagiani, gratiam Dei, quæ data est per fidem Jesu Christi, quæ nec lex, neque natura est, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset, utique in oratione dominica cum dixissemus: *Dimitte debita nostra*, non adderemus: *et ne nos* inferas *in tentationem*. Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur; hoc autem, ut caveantur, sive vincantur; quod a Patre qui est in cælis, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanæ hoc possemus efficere. » Ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

23. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XII, in princ.: « Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus; et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat. » Ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

1. Sed contra est quod Hieronymus dicit *Ad Damasum Papam* (alius [2] Auctor in *Expositione fidei ad Damasum Papam*, circa fin.: « Nos dicimus, hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. » Ergo dicere quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum, est negare arbitrii libertatem; quod est hæreticum.

2. Præterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo, in cujus potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere; sicut si tibia curva posset non uti, ambulando, sua curvitate, posset non claudicare. Sed liberum arbitrium subjectum peccato, peccato uti potest et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus. Ergo, quantumcumque sit in peccato, potest non peccare.

3. Præterea, in Psal. CXVIII, 95, dicitur: *Me expectaverunt peccatores, ut perderent me*, *Glossa* interlin., « meum consensum. » Ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo. Sed consensus est in potestate liberi arbitrii. Ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

4. Præterea, dæmon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo potest non peccare.

5. Præterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non pecccare.

6. Præterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest. Sed non potest nisi eligendo, cum eligere sit actus liberi arbitrii: sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo. Sed electio, cum sit desiderium præconsiliati, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. III, circa fin., sequitur consilium, quod non est nisi eorum quæ sunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare vel facere est in potestate hominis in peccato existentis.

7. Præterea, secundum Augustinum, lib. III *De lib. arb.*, cap. XVIII, et I *Retractat.*, cap. IX. nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia jam hoc esset necessarium. Si ergo aliquis in peccato

[1] B non habet: « et sic idem quod prius. »

[2] Pelagius hæreticus, ut creditur, in t. X *Patrol. lat.* apud Migne.

existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccat; quod est absurdum.

8. Præterea, liberum arbitrium est æqualiter a coactione liberum ante peccatum, et post. Sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur; eo quod, etiam si nolimus, illa necessitas nobis inest. Ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

9. Præterea, omnis necessitas, vel est coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret. Ergo, si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogeretur peccare.

10. Præterea, quod est necessarium, non est voluntarium. Si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium; quod est falsum.

11. Præterea, si peccator necesse habet peccare, hæc necessitas ei non competit nisi ratione peccati. Potest autem de peccato exire: alias peccatoribus non præciperetur, Isai. LII, 2: *Recedite, exite inde, pollutum nolite tangere*. Ergo potest peccator non peccare.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem contrariæ hæreses insurrexerunt.

Quidam enim, æstimantes naturam mentis humanæ ad modum corporalium naturarum, opinati sunt omne illud in quod videbant mentis humanæ inclinationem esse hominem ex necessitate operari; et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis; quam considerans Jovinianus, dixit hominem non posse peccare. Alia inclinatio inest humanæ menti ex inferioribus viribus, et præcipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptæ; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quæ sunt secundum carnalem sensum delectabilia; et hanc inclinationem considerantes Manichæi, dixerunt quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent; non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconveniens et experimento, et philosophorum doctrinis, et divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex supradictis patet.

Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiæ Dei adversatus est, dicens absque Dei gratia hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifestissime doctrinæ evangelicæ contradicit: unde est per Ecclesiam condemnatus.

Fides autem catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiæ non excludit.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod, cum liberum arbitrium sit quædam potentia constituta infra rationem, et supra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur. Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivæ exequentis, quæ ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiæ in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quæ consilium, idest deliberationem rationis, sequitur; ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quæ impræmeditate occurrunt. Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit: quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem excutione virtutis motivæ peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum. Unde propter defectum virtutis motivæ non impeditur liberum arbitrium a peccato vel ejus vitatione; quamvis interdum impediatur ab executione; sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamen potest. Sed secundo modo peccatum vel ejus vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret.

Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit. Uno modo ex impetu passionis: motus enim iræ et concupiscentiæ interdum deliberationem rationis prævenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturæ, peccatum veniale est: et ideo post statum naturæ corruptæ non est in potestate liberi

arbitrii omnia hujusmodi peccata vitare, quia ejus actum effugiunt ; quamvis possit impedire aliquem istorum motuum, si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad hujusmodi motus vitandos, propter varias humanæ mentis occupationes et quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subjectæ, sicut erant in statu innocentiæ, quando homini hujusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in præsenti per gratiam non reducitur, communiter loquendo ; sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriæ. Et ideo in hoc statu miseriæ, post reparationem gratiæ, homo non potest omnia peccata venialia vitare ; cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii præjudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus : ut enim Philosophus dicit in III *Eth.*, cap. VIII, circa fin., « fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse, quam in præmanifestis. » Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex præmeditatione ; præmanifesta enim, idest præcognita, aliquis præeliget ex ratione et cogitatione sine habitu, sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione ; cum virtus sit habitus electivus : sed quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatus : unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et majori deliberatione impediatur. Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhæret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriæ habitus non generatur ; voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhæsit, et hujusmodi adhæsionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhæreat. Et ideo quando homini sic dispositio occurrit faciendum quod præcedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione se ipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget : quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali : non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi inquantum illud sibi proponitur ut malum ; ille autem qui jam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non jam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur : unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale ; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est miseria, vel aliquid hujusmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, præcedit consensus in peccatum mortale. Et ideo, supposita adhæsione liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate ejus quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur : quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur ; non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem præveniat consensus in peccatum mortale : cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhæreat.

Patet ergo ex dictis quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere : nec iterum tollimus necessitatem gratiæ, cum dicimus hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in statu gloriæ ; et hoc propter fomitis corruptionem. Et cum dicamus hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis singula possit vitare, et hoc propter adhæsionem

voluntatis habitualem ad finem inordinatum quæ duo Augustinus, lib. *De perfect. justitiæ*, non procul a princ., comparat curvitati tibiæ, ex qua sequitur necessitas claudicandi; sic verificantur Doctorum sententiæ, quæ circa hoc variæ videntur. Quorum quidam dicunt hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat : hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter : quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occcurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem solicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.

Quia ergo utræque rationes verum concludunt aliquo modo, et aliquo modo falsum ; ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est quod verbum illud Apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali, et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris ; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum justorum : et utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula ; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere ; et similiter est de justo, respectu peccatorum venialium.

Ad secundum dicendum quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia ; quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam præparaverit, gratiam habebit ; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam prædicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse ; si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui pœna sensibili puniuntur ; ad quod inconveniens prædicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo conjunctum per caritatem : et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere : hoc enim majus est, ut patet instantia de homine in statu innocentiæ.

Ad tertium dicendum quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat : quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione jam dicta.

Ad quartum dicendum quod exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile ; quia scilicet non est in potestate tibiæ ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiæ curvæ claudicationem esse ; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate : et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quondoque vitare peccatum. Est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

Ad quintum dicendum quod quamvis peccatum per pœnitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est neccessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi obediat ; sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

Ad sextum dicendum quod timor et ira, secundum quod sunt passiones, non sunt peccata mortalia, sed venialia : sunt enim primi motus.

Ad septimum dicendum quod peccata dicuntur necessaria, inquantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

Ad octavum dicendum quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium, sed venialis peccati.

Ad nonum dicendum quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et Beata Virgine ; non autem neccessitas

peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

Ad decimum [1] respondetur sicut ad septimum.

Ad undecimum dicendum quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum. Qui autem unum peccatum vitat, in alio perseverans, cum sit servus, non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

Ad duodecimum dicendum quod cupiditas non potest intelligi cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione ; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

Ad decimumtertium dicendum quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum ; sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.

Ad decimumquartum dicendum quod gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere ; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

Ad decimumquintum dicendum quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est, ad argum. II.

Ad decimumsextum dicendum quod præceptum dupliciter observatur. Uno modo sic quod observatum est meritum gloriæ; et sic nullus potest sine gratia prædictum præceptum nec alia observare. Alio modo sic quod observatum facit vitare pœnam ; et sic sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit : et sic etiam præceptum prædictum de dilectione non tam est præceptum, quam finis præcepti et forma aliorum præceptorum. Secundo modo observatur, sola substantia actus adimpleta ; quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis : potest enim et injustus justa agere, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. IV.

Ad decimumseptimum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod præparet se ad pœnitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se præparare. Nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non miseretur pœnitendo novum peccatum committat ; sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

Ad decimumoctavum dicendum quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

Ad decimumnonum dicendum quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui : quia non est necesse eum semper uti habitu.

Ad vigesimum dicendum quod carens justitia potest facere actum justitiæ imperfectum, qui est justa agere ; et hoc propter principia naturalis juris rationi indita : non autem potest facere actum justitiæ perfectum, qui est facere justa juste ; et sic aliquis injustus potest interdum declinare a malo.

Ad vigesimumprimum dicendum quod verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere ; sed quia, nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

Ad vigesimumsecundum dicendum quod ideo necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata præterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur ; quia nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum prædictum : quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

Ad vigesimumtertium dicendum quod desertus a luce gratiæ necesse est ut aliquando cadat ; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod libertati arbitrii præjudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando : non autem præjudicat libertati, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua solicitudine resistendi peccato : homine autem circa hoc non solicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

Ad secundum dicendum quod liberum

[1] Hic legitur in B ad oram codicis : « deficit solutio unius argumenti. »

arbitrium, propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

Ad tertium dicendum quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur : sed consensus sequitur[1] habitualem inclinationem, nisi multa deliberatione præhabita, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiæ remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

Ad quintum dicendum quod non posse peccare et non posse non peccare, sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea. Unde ratio supponit falsum.

Ad sextum dicendum quod eligere et consiliari non est nisi eorum quæ sunt in nobis. Sed, sicut dicitur in II *Ethic.*, cap. III, a med., ea quæ per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus : et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quæ sufficit propria potestas, sed de illis ad quæ indiget divino auxilio.

Ad septimum dicendum quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiæ : potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia : et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

Ad octavum dicendum quod neccessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate se non possit eximere ; potest tamen resistere aliqualiter ei cujus neccessitas dicitur, inquantum potest singula vitare, licet non omnia.

Ad nonum dicendum quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori : habitus enim sicut quædam natura operatur in habente : unde neccessitas quæ ex habitu est, reducitur ad naturalem inclinationem.

Ad decimum dicendum quod secundum Augustinum, V *De civit. Dei*, cap. x, aliquid potest esse necessarium et tamen voluntarium. Necessario enim voluntas miseriam abhorret; et hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

Ad undecimum dicendum quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere quod jam commisit, nisi auxilio gratiæ : quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens ejus Deo adhæreat per caritatem, quæ non ex libero arbitrio, sed in cordibus Sanctorum per Spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur Rom. v.

ARTICULUS XIII.

Utrum quis in gratia existens, possit mortale peccatum vitare. — I part., quæst. CIX, art. IX.

Tertiodecimo quæritur utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare ; et videtur quod non. Nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per se ipsum potest. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur ; unde II Corinth. ult., 7. Apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens : *Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis.* Ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

2. Præterea, gratiam habentes necesse habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in lib. *De perseverantia*, cap. xx, a med. Ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

3. Præterea, perseverantia donum est Spiritus sancti. Dona autem Spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis. Cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitæ, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

4. Præterea, sicut se habet nihilum ad esse naturæ, ita se habet defectus peccati ad esse gratiæ. Sed creatura quæ consecuta est esse naturæ a Deo non potest se ipsam conservare in esse naturæ quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur. Ergo aliquis qui est consecutus gratiam non potest per se ipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

[1] Al. : « non sequitur. »

Sed contra est quod dicitur II Corinth. XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitari non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

Præterea, hoc videtur ex verbis Magistri in II *Sent.*, XXV dist., ubi sic dicit : « Post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia, sed non vincitur : et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono ; ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adjuvantem. »

Respondeo dicendum quod aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare : et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali : quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum ; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo, quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo : quas tamen non necesse habet sequi ; etsi non possit vitare quando aliquis motus concupiscentiæ insurgit præveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiæ totaliter actum liberi arbitrii præveniat, non potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo præcedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatione habitus ; ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur : Iste potest perseverare usque ad finem vitæ in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum ; ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit : aliter enim homo per [1] actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii ; quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiæ sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, inquantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent nisi divino auxilio assistente.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus ; et sic est quidam habitus, cujus actus est habere propositum firmiter operandi : et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quædam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitæ ; et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

Ad quartum dicendum quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quæ natura conservatur in esse : ita cum loquimus de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse ; sine qua nec in esse naturæ nec in esse gratiæ aliquis persistere valet.

ARTICULUS XIV.

Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. — Ibidem.

Quartodecimo quæritur utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia ; et videtur quod sic. Quia præceptum non datur de impossibili : unde Hieronymus (alius [2] Auctor, in *Expositione fidei ad Damasum Papam*, non procul a fin.), dicit : « Maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impossibile præcepisse. » Sed homini præcipitur ut bonum faciat. Ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

2. Præterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere non potest. Sed homo juste corripitur si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

3. Præterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum. Sed vitare peccatum est ali-

[1] B addit : « unum. »

[2] Pelagius hæreticus, ut creditur, t. X, *Pat. lat.* apud Migne.

quod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

4. Præterea, unaquæque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum. Sed potest in malum per se ipsum. Ergo multo magis in bonum.

5. Præterea, creatura in se Creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis. Sed Creator potest per se ipsum bonum facere. Ergo et creatura; et præcipue liberum arbitrium, quod est ad imaginem.

6. Præterea, secundum Philosophum in II *Eth.*, prior. cap., per eadem corrumpitur virtus et generatur. Sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi; quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

7. Præterea, I Joan. v, 3, dicitur : *Mandata ejus gravia non sunt.* Sed illud quod non est grave, potest homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere; quod maxime bonum est.

8. Præterea, liberum arbitrium, secundum Anselmum in libro *De libero arbitrio*, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 494, est « Potestas [1] servandi rectitudinem voluntatis : quæ non servatur nisi bene faciendo. » Ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

9. Præterea, gratia est fortior quam peccatum. Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

1. Sed contra est quod dicitur Roman. vii, 18 : *Velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio.* Ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

2. Præterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori. Sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium; quia, ut dicitur Rom. ix, 16 : *non est volentis*, scilicet velle quod pertinet ad interiorem actum, *nec currentis*, scilicet currere quod pertinet ad exteriorem, *sed miserentis Dei.* Ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum,

3. Præterea, Rom. vii, super illud : *Quod odi malum, illud facio*, dicit *Glossa* super illud : *Quod operor non intelligo* : « Naturaliter quidem homo vult bonum ; sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit. » Ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

4. Præterea, cogitatio boni operationem boni præcedit, ut patet ex Philosopho in II *Ethic.* I, cap. viii, non remote a fine. Sed homo non potest cogitare bonum per se ipsum; quia dicitur II Corinth. iii, 5 : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo non potest homo per se ipsum bonum operari.

Respondeo dicendum quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suæ speciei unaquæque res agere potest, cum nulla res propria actione [2] destituatur.

Est autem duplex bonum; quoddam quod est humanæ naturæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem. Et hæc duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi; utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia : quia, cum per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus, alius Auctor, lib. III *Hypognosticon*, ali-

[1] « Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. « Secunda vero clausula textus colligitur ex lib. *De concordia gratiæ et lib. arb.*, cap. ii, al. xii. — *Pat. lat.* t. CLVIII, coll. 522, 523.

[2] A, B : « operatione. »

quant. a princ., quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos ædificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina; quia causa secunda non agit nisi per virtutem causæ primæ, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. I. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quæ est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repræsentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in lib. *De gratia et lib. arbit.*, cap. XXI, ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali justificante.

Et sic patet quod utræque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod præcipit Deus non est impossibile homini ad servandum; quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare; et modum quo elevatur supra facultatem naturæ, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiæ, quamvis non ex solo libero arbitrio.

Ad secundum dicendum quod recte homo corripitur qui præcepta non implet; quia ex ejus negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

Ad tertium dicendum quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamvis non mereatur præmium; et ideo, licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

Ad quartum dicendum quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam ejus, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum quod quamvis in creatura sit similitudo Creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius Filii est; et ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

Ad sextum dicendum quod Philosophus loquitur de virtute politica, quæ ex actibus acquiritur; non autem de virtute infusa, quæ sola est principium actus meritorii.

Ad septimum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in lib. *De natura et gratia*, præcepta Dei intelliguntur esse levia amori, quæ sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

Ad octavum dicendum quod etsi liberum arbitrium potest servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

Ad nonum dicendum quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia ejus naturam excedit; sicut homo, etiam si non ligetur, volare non potest.

Ad ea vero quæ sunt in contrarium, patet solutio; quia vel procedunt de bono meritorio; vel ostendunt quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.

ARTICULUS XV.

Utrum homo sine gratia possit se ad gratiam præparare. — I-II, quæst. CIX, art. VI.

Quintodecimo quæritur utrum homo sine gratia se possit præparare ad haben-

dum gratiam; et videtur quod sic. Quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest. Sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam præparet : Zachar. I, 3 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Ergo homo sine gratia se potest ad gratiam præparare.

2. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apocal. III, 20 : *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam præparare.

3. Præterea, secundum Anselmum, lib. *De casu diaboli*, cap. III, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 329, causa quare aliquis non habet gratiam, non est [1] quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit. Hoc autem non esset, si homo ad gratiam habendam sine gratia præparare se non posset. Ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam præparare.

4. Præterea, Isa. I, 19, dicitur : *Si volueritis et audieritis me, bona terræ comedetis*; et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat, et gratia repleatur.

Sed contra est quod dicitur Joan. VI, 44 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum.*

Præterea, in Psalm. XLII, 3, dicitur : *Emitte lucem tuam, et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt.*

Præterea, orando, a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Psalm. LXXXIV, 5 : *Converte nos, Deus salutaris noster.* Non autem esset necesse ut homo hoc peteret, si per liberum arbitrium se præparare ad gratiam posset. Ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod homo non potest se præparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidem non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiæ donum ; duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur præparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa præparatio gratiæ sine aliqua gratia habituali esse potest ; aut ista gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur ; non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali : ipsa autem naturalia gratiæ dici possunt, inquantum nullis præcedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur ; oportebit iterum ad præparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum ; et ita melius est ut stetur in primo. Secundo, quia præparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est ; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate ejus. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam præparare ; facere quod in se est, non erit præparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur ; sic verum est quod sine gratia homo non potest se præparare ad habendum gratiam gratum facientum.

Quod quidem patet duplici ratione. Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat ; sicut patet per Philosophum , in VIII *Phys.*, quod motus animalium post quietem necesse est præcedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit præparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali ægritudine, aut aliquo hujusmodi ; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur ; vel etiam utroque modo. Hæc autem omnia ex divina misericordia homini providentur ; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam præparet. Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens præparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati ; sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiæ cognitionem hominis excedat ; non enim potest sciri modus præparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente.

[1] « Idcirco Deus non dedit, quia ille non accepit. »

Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam præparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc præparationem gratiæ in nobis operetur. Uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo erramus, ad se convertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur : *Converte nos Deus salutaris noster*. Secundo, petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur : *Dirige me in veritate tua;* et hoc propter secundam rationem.

Ad primum ergo dicendum quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum : quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio : unde ab eo petimus, Thren. v, 21 : *Converte nos Domine ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio; unde ab eo petitur, II Machab. I, 4 : *Adaperiat Dominus cor vestrum in lege sua et in præceptis suis, et faciat pacem.*

Et sic dicendum est ad alia : nam nec præparare nec velle homo potest, nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est, in corp. art.

QUÆST XXV [1].

DE SENSUALITATE.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva. — I part., quæst. LXXXI, art. I.

Quæstio est de sensualitate : et primo quæritur utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum; et videtur quod sit vis cognitiva. Quia, ut dicit Magister in II *Sent.* XXIV, quod « in anima nostra reperies aliquid commune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet. » Sed vires sensitivæ cognitivæ sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

2. Præterea, Augustinus, XII *De Trinitate*, cap. XII, paulo a princ., dicit quod « sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiæ ; » et hoc exponens, subjungit : « Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; æterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiæ intelliguntur. » Sed sentire corporalia est cognitivæ. Ergo sensualitas, cujus est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

3. Sed dicendum quod Augustinus hoc subjungit ut manifestet objecta sensuum : sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, inquantum versatur circa sensibilia. — Sed contra : Augustinus hoc subjungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur. Sed circa corpora, quæ Augustinus dicit esse objecta sensuum, ratio vertitur ; et inferior disponendo, et superior judicando ; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione. Ergo Augustinus non intendit hoc quod dicitur [2].

4. Præterea, in progressu peccati, quod in nobis agitur, ut Augustinus, ibidem dicit, sensualitas tenet locum serpentis. Serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum ; quod est cognitivæ, non autem appetitivæ ; quia ejus est ferri in peccatum. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

5. Præterea, Augustinus dicit in eodem libro, ubi sup., quod « sensualitas vicina est rationi scientiæ. » Non autem ei vicina esset, si esset solum appetitiva ; cum ratio scientiæ sit cognitiva : sic enim ad aliud genus potentiarum animæ pertineret. Ergo sensualitas est cognitiva, et non tantum appetitiva.

6. Præterea, sensualitas, secundum Augustinum, XII *De civit. Dei*, distinguitur et a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas, continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset. Sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur, in corp. art. Ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis ani-

[1] (In septem articulos divisa.)

Codd. non habent : primo utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum ; 2° utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem : 3° utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori; 4° utrum sensualitas obediat rationi ; 5° utrum in sensualitate possit esse peccatum ; 6° utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis ; 7° utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione prædicta.

[2] B : « dicebatur. »

mæ inferior, ut ex ejus definitione apparet. Ergo est vis cognitiva inferior. Probatio mediæ. Differentia per accidens objectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem : non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum : homo enim et asinus accidunt visibili, inquantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quæ videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, inquantum est appetibile ; cum appetibile, inquantum appetibile, sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu. Ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

7. Sed dicendum quod duo appetitus prædicti distinguuntur per bonum simpliciter, et bonum ut nunc. Sed contra : sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum. Sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

8. Præterea, bonum ut nunc, est bonum apparens, ut videtur ; bonum autem simpliciter est verum bonum. Sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quæ sunt corpori necessaria. Ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter, non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum; et sic idem quod prius.

9. Præterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in I *De anima*, II, com. XXVII ; ubi quinque genera actionum animæ distinguit ; scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere. Sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat. Ergo sensualitas non est vis appetitiva, sed cognitiva.

10. Præterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio sensualitatis quam Magister ponit XXIV dist. II libri *Sententiarum*, convenit rationi inferiori, quæ interdum intendit circa corporis sensus, et circa ea quæ ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior et sensualitas sunt idem. Sed ratio est vis cognitiva ; ergo et sensualitas.

Sed contra est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Præterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo. Sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit XII *De Trinitate*, cap. XII. Ergo sensualitas est vis appetitiva.

Respondeo dicendum quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivæ partis : et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivæ partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III *De anima*, comm. LIV. Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. Inquantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, ejus motus sensualis dicitur , et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest ; quod in quolibet appetibili duo possunt considerari : scilicet ipsa res quæ appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid hujusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis : nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quædam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem , sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est ; et una est ejus inclinatio ad aliquam rem determinatam. Unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed hæc apprehensio præexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturæ dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute ; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid hujusmodi ; hanc vero rem vel istam appetit secundario, inquantum est prædictæ rationis particeps . et hoc ideo quia natura rationalis est tantæ capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam,

sed indiget rebus pluribus et diversis : et ideo inclinatio ejus est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua hujusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivæ partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis : non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile : et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem ; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat. Et hujus distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit; sicut grave necessario appetit locum deorsum : appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis ; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud : non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis : de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu hujus vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis; quod ideo est, quia unaquæque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium objectum. Unde datur intelligi, quod objectum appetitus naturalis est hæc res inquantum talis res; appetitus vero sensibilis hæc res inquantum est conveniens vel delectabilis ; sicut aqua, inquantum est conveniens gustui, et non inquantum est aqua : objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus : nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et hæc res bona : nam bonitas appetitur per se ipsam; sed hæc res bona, inquantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut hæc res bona per bonitatem ; ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo judicat de his quæ sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium objectum est res bona vel conveniens sentienti : quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ,quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi ; sicut color pulcher est conveniens visui ad videndnm, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat : per hoc enim quod dicit quod est « quædam vis animæ inferior, » designatur ejus distinctio ab appetitu superiori ; per hoc autem quod dicit, « ex qua est motus, qui intenditur in corporis sensus, » ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia sensui ad sentiendum ; per hoc autem quod dicit, « atque appetitus rerum ad corpus pertinentium, » ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter. Uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis : et sic ad sensualitatem pertinent solæ appetitivæ vires. Alio modo sicut id quod præexigitur ad sensualitatem: et sic vires sensitivæ apprehensivæ ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur; et sic motivæ exequentes ad sensualitatem pertinent. Et sic verum est quod omnia quæ sunt nobis communia et bestiis, ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

Ad secundum dicendum quod Augustinus hoc quod dictum est subjungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

Ad tertium dicendum quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua objecta percipiunt : nam sensus percipiunt sua objecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem : sensualitas vero hoc modo tendit in objecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter.

Ad quartum dicendum quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo decepit. Non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili, nisi judicium rationis per passionem appetitivæ partis ligaretur ; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

Ad quintum dicendum quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiæ, non quantum ad genus potentiæ, sed quantum ad objecta : quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

Ad sextum dicendum quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires, nisi diversitati apprehensionum diversitas apprehensorum conjungeretur : nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum ; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est, in corp. art., et ad III argum.

Ad septimum dicendum quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare, quod consideratur ut hic et nunc : sive sit necessarium, sive contingens ; quia etiam videre solem est oculis delectabile, ut habetur Eccle. II, sive sit verum bonum, sive apparens.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum quod sensitiva pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam ; et sic continet vires apprehensivas tantum : et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi ejus origo ; unde et ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem : et sic in sensitiva parte animæ sensualitas includitur.

Ad decimum dicendum quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, ut prius dictum est ; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum sensualitas sit una simplex potestas, vel dividatur in plures, scilicet irascibilem et concupiscibilem. — I part., quæst. LXXI, art. II.

Secundo quæritur utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem ; et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias. Quia in definitione sensualitatis dicitur, art. præced., quod « est quædam vis animæ inferior ; » quod non diceretur, si in se plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Præterea, eadem potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, sicut dicitur in II *De anima*. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Ergo eadem vis animæ se habet ad utrumque. Sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis ; et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

3. Præterea, per eamdem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum ; sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo, et accedit ad locum infimum. Sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipsum ; per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens, concupiscendo ipsum. Ergo eadem vis animæ est irascibilis et concupiscibilis ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, proprium objectum gaudii est conveniens. Gaudium autem non est nisi in concupiscibili. Ergo proprium objectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est objectum totius sensualitatis, ut patet ex definitione sensualitatis præexposita : nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes. Ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis. Aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet : et quodcumque horum detur, habetur propositum ; scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

3. Sed dicendum quod sensualitatis objectum est etiam nocivum, sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit. — Sed contra : sicut conveniens est

objectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est objectum tristitiæ. Sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. Ergo tam conveniens quam nocivum sunt objectum concupiscibilis; et sic quidquid est objectum sensualitatis, est objectum concupiscibilis; et ita idem quod prius.

6. Præterea, appetitus sensibilis præsupponit apprehensionem. Sed eadem vi apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum. Ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque; et sic idem quod prius.

7. Præterea, secundum Augustinum, odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II *Topic.*, cap. III, parum ante medium, quod amor est in eadem; ira autem in irascibili. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis: aliter enim non posset esse in utraque.

8. Præterea, illud animæ quod cuilibet potentiæ competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam. Sed concupiscere ad quamlibet potentiam animæ pertinet: quod patet ex hoc quod quælibet potentia animæ in suo objecto delectatur, et illud concupiscit. Ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta; et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

9. Præterea, potentiæ secundum actus distinguuntur. Sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis: nam ira habet concupiscentiam vindictæ, et sic de aliis. Ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Sed contra est quod Damascenus, lib. II, *De fid. orth.*, cap. XII, circa finem, *Pat. græc. lat.* t. XCIV. col. 927, distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in lib. quem *De anima et ejus viribus* scribit, cap. VIII et IX. Appetitus autem inferior est sensualitas. Ergo sensualitas in se plures vires continet.

Præterea, in lib. *De spiritu et anima*, cap. IV, in princ., distinguuntur hæ tres vires motivæ, rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Sed rationalis est alia vis ab irascibili. Ergo et irascibilis a concupiscibili.

Præterea, Philosophus in III *De anima* ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, idest irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ.

Respondeo dicendum quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ potentiæ: quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suæ naturæ; sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam: et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit; scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturæ, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum: et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio; ut ignis, qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quæ sunt sibi contraria; et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod ejus objectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum; cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: hæc enim appetit ut ei suum delectabile conjungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriæ super ipsum.

Hoc autem communiter in potentiis animæ invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatæ ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatæ ad recipiendum.

Patet igitur ex dictis quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius : ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur : cujus signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII *De animalibus* (lib. VI *De historia animalium*, cap. XVIII, parum a princ.). Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili : nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quæ est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione.

Sciendum est autem quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivæ partis, aliquid est quod competit sensibili animæ secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo; sicut dicit Dionysius, in cap. VII *De divinis nomin.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : sicut vis imaginativæ competit animæ sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formæ per sensum acceptæ; sed vis æstimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitivæ secundum quod participat aliquid rationis; unde ratione hujus æstimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio *Metaphysicorum*; sicut quod ovis fugit lupum, cujus inimicitiam nunquam sensit; et similiter ex parte sensitivæ. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animæ; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, qnod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens iræ est minus turpis quam incontinens concupiscentiæ, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II *Ethic.* VII, cap. VIII.

Patet igitur ex dictis quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversæ potentiæ, et quid est objectum utriusque, et quomodo irascibilis juvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut æstimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivæ partis.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

Ad secundum dicendum quod tam conveniens delectabile quam novicum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum; sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet novicum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertiuet.

Ad tertium dicendum quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum, hoc pertinet ad irascibilem.

Et per hoc patet responsio ad quartum et quintum : quia conveniens est objectum concupiscibilis, secundum quod est delectabile; sed totius sensualitatis, secundum quod est quomodocumque expediens animali, vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

Ad sextum dicendum quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva, et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis, in solut. ad II arg., patet.

Ad septimum dicendum quod cum dicitur : Odium est ira inveterata, est prædicatio per causam, et non per essentiam : nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum quod concupiscere appetitu animali, ad solam con-

cupiscibilem pertinet : sed concupiscere appetitu naturali, pertinet ad quamlibet potentiam ; nam quælibet potentia animæ natura quædam est, et naturaliter in aliquid inclinatur ; et similiter est distinguendum de amore et delectatione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum quod in definitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivæ communis, ut appetere ; non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus ; ut si dicatur quod ira est appetitus vindictæ propter præcedentem contristationem.

ARTICULUS III.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori, vel in superiori. — I part., quæst. LXXXIII, art. V.

Tertio quæritur utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam in inferiori ; et videtur quod in superiori. Nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

2. Præterea, quæcumque vires sunt animæ secundum se ipsam, ad superiorem pertinent partem : nam vires inferiores sunt communes animæ et corpori. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt animæ secundum se ipsam : unde dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XIII : « Has potentias habet anima antequam corpori misceatur ; siquidem sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota : namque animæ substantia in his tribus plena et perfecta consistit ; idest in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate. » Ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

3. Præterea, secundum Philosophum in lib. *De anima*, com. XXI, et XI *Metaphysic.*, sola pars animæ rationalis est a corpore separabilis. Sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XV, a med. et cap. XIII. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

4. Præterea, imago Trinitatis quærenda est in superiori parte animæ. Sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

5. Præterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili. Sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

6. Præterea, vires humanæ dicuntur illæ quas homo supra cetera animalia habet, quæ pertinent ad superiorem animæ partem. Sed distinguitur a magistris duplex irascibilis : humana et non humana ; et similiter concupiscibilis. Ergo prædictæ vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

7. Præterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, quia per corporis organa exercentur ; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per se ipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia hujusmodi, quæ attribuuntur irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

Sed contra est quod Damascenus, lib. II *De fid. orth.*, cap. XI, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 927, et Gregorius Nyssenus, lib. *De virib. anim.*, cap. VIII et IX, et Philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

Respondeo dicendum quod cum actus appetitivarum partium præsupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivæ inferiores distinguuntur ; una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivæ distinguuntur. Unde secundum Augustinum alium (Auctorem, lib. *De spiritu et anima*, cap. XII, in princ.), exterius aliud est quod videt et quod audit ; sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis ; quod apppetitiva superior est una respectu

omnium appetibilium, quamvis appetitivæ inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur. Cujus ratio ex utraque parte est : quod vis superior habet objectum universale, sed inferiores vires habent objecta particularia; multa autem per se conveniunt particularibus quæ per accidens se habent ad universale; et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quæ est per se, potentiæ inferiores inveniuntur secundum speciem distinctæ; sed superior potentia remanet indivisa; sicut patet quod objectum intellectus est quod quid est; unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quæ habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quæ rationem quidditatis non diversificant. Sed cum objectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum; secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus : et similiter est ex parte appetitivarum : nam objectum appetitus superioris, ut supra, art. I hujus quæst., dictum est, est bonum absolute; sed objectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eamdem rationem sunt convenientia animali, ut ex prædictis, art. præced., patet. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur objectum appetitus inferioris : non autem objectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quæ sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo; nam inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictæ dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor; et eadem ratione, ipsa voluntas, quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquæ vires diversæ similes irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior; tamen quia habet universale bonum pro proprio objecto, non dividitur in plures potentias.

Ad secundum dicendum quod liber ille non est Augustini, nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici quod intelligit de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis; vel loquitur quantum ad originem potentiarum; nam omnes potentiæ sensitivæ ex essentia animæ fluunt.

Ad tertium dicendum quod circa sensitivas potentias animæ est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod manent in anima separata secundum essentia; alii vero, quod manent in essentiam animæ sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliæ sensitivæ vires; unde in libro prædicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

Ad quartum dicendum quod Augustinus in lib. *De Trin.* IX, cap. III, IV et seq., investigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatæ, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione prædictæ similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

Ad quintum dicendum quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili, proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed dicitur caritas esse in concupiscibili, inquantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

Ad sextum dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanæ, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, inquantum obediunt rationi, et participant regimen ejus, ut Damascenus dicit, lib. II, cap. XII.

Ad septimum dicendum quod gaudium et timor, quæ sunt passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peraguntur; sed re-

manent actus voluntatis similes illis passionibus.

ARTICULUS IV.

Utrum sensualitas obediat rationi. — I part., quæst. LXXXI, art. III.

Quarto quæritur utrum sensualitas obediat rationi; et videtur quod non. Rom. VII, 19, dicitur : *Non enim quod volo facio; sed quod odi malum, illud facio.* Hoc enim dicitur, ut quædam *Glossa*, ord., exponit, propter motus sensualitatis. Ergo sensualitas voluntati et rationi non obedit.

2. Præterea, ibidem dicitur : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hæc autem lex est concupiscentia. Ergo repugnat legi mentis, idest rationi; et ita non obedit ei.

3. Præterea, sicut ordinantur apprehensivæ ad invicem, ita appetitivæ. Sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum : non enim videmus aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

4. Præterea, naturalia in nobis non subduntur rationi. Sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. Ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

5. Præterea, motus sensualitatis sunt animæ passiones, ad quas determinatæ dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. XII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 927, quod irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem, quæ sunt partes sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in I *Ethic.*, cap. ult., et ex Gregorio Nysseno, lib. *De viribus animæ*, cap. VIII et IX.

Respondeo dicendum quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex VIII *Physic.* Unde, cum voluntas se ipsam moveat, ex hoc quod est domina sui actus; oportet quod vires aliæ, quæ se ipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquæque aliarum virium plus de motu ejus participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsæ appetitivæ inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimæ; aliæ vero magis remotæ, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivæ inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis; cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis; secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam; et ideo dicit Philosophus in I *Ethic.*, quod « ratio semper suadet ad optima. » Secundo ex parte voluntatis; in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et præcipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis; unde dicitur in III *De anima*, comm. LVII, quod « appetitus movet appetitum, » superior scilicet inferiorem, « sicut sphæra sphæram in corporibus cœlestibus. » Tertio ex parte motivæ exequentis; sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus quod in nobis principatur, idest rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Gene.s IV, 7 : *Subter te erit appetitus tuus.*

Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi : et similiter sensualitas; quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivæ partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum

ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire; quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis, quæst. *De lib. arb.*, art. XIII.

Ad secundum dicendum quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis in corp. art.

Ad tertium dicendum quod inferiores apprehensivæ obediunt superiori, ut patet de imaginatione, et aliis sensibus interioribus; sed quod exterior sensus intellectui non obediat, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

Ad quartum dicendum quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii objectii, ut ex dictis, art. I hujus quæst., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eamdem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum; potest in diversa ratio sensualitatem movere.

Ad quintum dicendum quod dispositio corporalis, quæ pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones prædictæ in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi, quod actu passiones hujusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

ARTICULUS V.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.
I-II, quæst. VII, art. VIII.

Quinto quæritur utrum in sensualitate possit esse peccatum; et videtur quod non. Nunquam enim nisi in voluntate peccatur. Sed sensualitas distinguitur a voluntate. Ergo in sensualitate non est peccatum.

2. Præterea, in anima separata peccata remanent. Sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia conjuncti. Ergo etc.

3. Præterea, actus ejus mediante corpore exercetur. Cujus autem est potentia, ejus est actus, secundum Philosophum in lib. *De somn. et vig.*, cap. I, ante med. Ergo in sensualitate non est peccatum.

4. Præterea, secundum Augustinum in V *De civit. Dei*, cap. X, est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus; et in hoc peccatum non est: et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas; et in hac constat esse peccatum: et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas. Ergo nec in ea peccatum est.

5. Sed dicendum quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motus ejus impedire potest. — Sed contra: in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis: qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso: Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit quædam *Glossa* ex Origene in princ. Hierem. Ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

6. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus alius auctor. lib. III *Hypognosticon*, non multum procul a princ., « quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit. » Ergo in sensualitate non est peccatum.

7. Præterea, quando motus sensualitatis est in aliquid licitum, non est peccatum; ut cum conjugatus movetur in uxorem suam. Sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum. Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

8. Præterea, virtus et vitium sunt contraria. Sed virtus non potest esse in sensualitate. Ergo nec vitium.

9, Præterea, in eo est peccatum cui imputatur. Sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. Ergo in sensualitate non est peccatum.

10. Præterea, id quod est materiale in peccato mortali, potest esse in sensualitate; nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse: quia in ea quod est formale in peccato mortali non est. Sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est, sed in ratione, cujus est ordinare. Ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

11. Præterea, si cæcus qui a vidente

ducitur, in foveam cadat, non est peccatum cæci, sed videntis. Cum ergo sensualitas sit quasi cæca respectu divinorum, si cadat in illicitum, non erit peccatum ejus, sed rationis, quæ debet eam regere.

12. Præterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. Ergo nec in sensualitate.

13. Præterea, dispositio et forma sunt in eodem : quia actus activorum sunt in patiente bene disposito. Sed veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo veniale non possit esse in sensualitate ,ergo nec mortale.

14. Præterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi. Si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis : quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. XIX *De civit. Dei*, cap. IV : « Nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum. » Hæc autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. Ergo in ea potest esse peccatum.

Præterea, Magister dicit, XXIV dist., lib. II *Sent.*, quod in sensualitate est peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod peccatum nihil aliud est quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat : et hoc modo accipitur peccatum in his quæ sunt secundum naturam, et in his quæ sunt secundum artem, ut dicit Philosophus II *Phys.*, com. LXXII. Sed tunc est peccatum morale [1], quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis : sic enim ei debetur laus vel vituperium : et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis , et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod prævenit judicium rationis ; est tamen aliqualiter in nostra potestate, inquantum sensualitas rationi subjicitur, ut ex dictis, art. præced., patet. Et ideo actus ejus attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte. Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum: sed solum veniale, in quo imperfecta peccati moralis [2] ratio invenitur.

Ad primum ergo dicendum quod subjectum alicujus est duplex, scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subjectum coloris, corpus autem secundarium, inquantum subjicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subjectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subjectum peccati, inquantum aliqualiter participat voluntatem.

Ad secundum dicendum quod peccatorum notæ remanent in conscientia, quacumque vi fuerint commissa; unde, dato quod sensualitas omnino non remaneat modo prædicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

Ad tertium dicendum quod actus sensualitatis est in nobis aliqualiter, non ex natura sensualitatis, sed inquantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

Ad quartum dicendum quod quamvis sensualitatis secundum se consideratæ non sit agere, est tamen ejus prout participat aliqualiter rationem.

Ad quintum dicendum quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis : quando enim motus sensualitatis prævenit judicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus : sed ex hoc ipso quod sensualitas est subjicibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum, quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum : plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum; cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nom.*, § XXX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 730.

Ad sextum dicendum quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quæ in alia quæstione, quæst. præc., art. XII, dicta sunt.

Ad septimum dicendum quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites

[1] Al. : « mortale. »

[2] Al. : « mortalis. »

matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod ipse motus concupiscentiæ in conjugato judicium rationis præveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

Ad octavum dicendum quod virtus est in viribus sensualitatis, id est in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum, in III *Ethic.*, cap. x in princ., ubi dicit quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quæ est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem; ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate, et virtus in irascibili et concupiscibili. Peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod omne peccatum imputatur homini inquantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cujus actum contingit esse deformem.

Ad decimum dicendum quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. Uno modo sicut objectum est materia actus : et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum; et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili; et sic id quod est materiale in peccato mortali, non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione prædicta in corp. art.

Ad undecimum dicendum quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur, sed quia per ejus actum committitur. Imputatur autem homini, inquantum actus ille in ejus potestate consistit.

Ad duodecimum dicendum quod membra exteriora sunt tantum mota; vires autem appetitivæ inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis : unde inquantum participant aliqualiter voluntatem, possunt esse subjectum peccati.

Ad decimumtertium dicendum quod duplex est dispositio. Una qua patiens disponitur ad recipiendum formam; et talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum; et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Hujusmodi autem dispositio est veniale, quod in sensualitate est, ad peccatum mortale, quod est in ratione : nam sensualitas est ut agens in peccato mortali, inquantum inclinat rationem ad peccandum.

Ad decimumquartum dicendum quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem objecti; est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii : nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis : unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui judicium prævenit rationis.

ARTICULUS VI.

Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis. — I-II, quæst. LXXXIII, art. IV.

Sexto quæritur, utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis; et videtur quod non. Corruptio enim et infectio humanæ naturæ ex originali venit. Peccatum autem originale est in essentia animæ sicut in subjecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex conjunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam conjungitur. Cum ergo essentiæ animæ omnes potentiæ æqualiter appropinquent, utpote in ea radicatæ, videtur quod infectio et corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis sit.

2. Præterea, ex corruptione naturæ in nobis est quædam inclinatio ad peccatum. Sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis : quia secundum Gregorium, XXXII *Moral.*, capit. XI, parum ante med., spiritualia peccata sunt majoris culpæ quam carnalia. Ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

3. Præterea, ex corruptione naturæ in nobis contingunt subiti animæ motus.

Sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis : irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis autem cum quadam animi mollitie. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

4. Præterea, hujusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturæ, et per generationem traducta. Peccata autem irascibilis sunt magis naturalia et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VI, parum ante med. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

5. Præterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit superbia sive elatio, quæ est in irascibili. Ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

Sed contra : ubi est major turpitudo, ibi est major corruptio et infectio. Sed secundum Philosophum in VIII *Ethicor.*, V, cap. VI, turpior est incontinens concupiscentiæ quam incontinens iræ. Ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

Præterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus. Sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quæ ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram ; ut patet per Philosophum in II *Ethicor.* III, cap. III, non procul a fin. Ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

Respondeo dicendum quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt ; quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad pœnam. Culpa autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animæ : uno modo essentialiter ; alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animæ, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis justitia, quæ per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in aliis potentiis quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur : quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens ; vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens : et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animæ generativæ, quæ dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animæ de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulæ partes contrariæ tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali justitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiæ omnino sibi subjectas, vires inferiores singulæ tendunt in id quod est eis proprium, scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia hujusmodi : unde Philosophus in I *Ethic.*, cap. VIII, a med., comparat hujusmodi partes animæ partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto ; ita hujusmodi corruptio est in viribus sensitivis, inquantum continentia rationis privatæ in diversa feruntur ; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo. Et ideo quanto aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta : et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. VI, in pr., minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis omnes potentiæ in essentia animæ radicentur, tamen quædam per prius fluunt ab essentia animæ quam aliæ, et ad causam originalis diversam habitudinem habent : et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora ; sed peccata concupiscibilis turpiora : ipsa enim discretio rationis culpam auget, ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet : unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

Ad tertium dicendum quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari ; scilicet in appetendo et in exequendo. In appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis : quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam in-

tentam ad injuriam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII *Ethicor.*, cap. VI : sed concupiscibilis, ad solam apprehensionem delectabilis, movetur ad fruitionem delectabilis, ut ubi dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis ; quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit ; concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit Philosophus in VII *Ethicor.*, cap. III, a med., quod « iracundus non est insidiator, sed manifestus ; concupiscentia vero insidiatur ; » et inducit versum Homeri, qui dixit : « Venerem esse dolosam, et ejus corrigiam variam, » significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

Ad quartum dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter ; vel quantum ad naturam speciei, vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis : unde Philosophus dicit in II *Ethic.*, quod « voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitæ. » Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis ; et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animæ, concupiscibilis naturalius tendit in suum objectum, utpote magis naturale et conveniens secundum se ipsum : est enim cibi et potus, et aliorum hujusmodi, per quæ natura conservatur ; sed si consideretur hujusmodi motus ex parte corporis, major transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu iræ quam concupiscentiæ, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus similantur, plus facit ad dominium iræ quam ad dominium concupiscentiæ ; et propter hoc in peccatis iræ magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiæ : quod enim est ex parte animæ, refertur ad speciem ; sed quod est ex determinata complexione corporis pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanæ naturæ. Unde patet quod ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam ; quia in Adam anima corrupit corpus, et persona naturam ; in nobis autem est e converso. Unde, quamvis peccatum Adæ per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

ARTICULUS VII.

Utrum sensualitas in hac vita curari valeat a prædicta corruptione. — I-II, quæst. LXXIV, art. III.

Septimo quæritur utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione prædicta ; et videtur quod sic. Quia prædicta corruptio vocatur fomes. Dicitur autem de Beata Virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, præcipue post conceptionem Filii Dei. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

2. Præterea, omne illud quod obedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis. Sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis, obediunt rationi, ut ex dictis, art. IV hujus quæst., patet. Ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

3. Præterea, virtus opponitur peccato. Sed in sensualitate potest esse virtus : ut enim Philosophus dicit in III *Ethic.*, in princ., « temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. » Ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

4. Præterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiæ pravæ. Sed temperatus non habet hujusmodi concupiscentias ; in quo differt a continente, qui eas habet, sed non sequitur, ut patet in VII *Ethic.*, cap. VI ; et lib. II, cap. V. Ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

5. Præterea, si corruptio ista est incurabilis ; aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinæ, aut ex parte morbi, aut ex parte naturæ sanandæ Sed non ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est : nec ex parte medicinæ, quia, ut dicitur Rom. V, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adæ, quo corruptio hujusmodi est inducta : nec ex parte morbi, quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit : nec ex parte naturæ ; utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum, et tardus ad bonum. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

Sed contra : necessitas peccandi, saltem veniaiter, consequitur necessitatem moriendi. Sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur. Ergo nec necessitas peccandi venialiter ; et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua prædicta necessitas venit.

Præterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiæ curaretur, quæ sunt medicinæ spirituales. Sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet. Ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

Respondeo dicendum quod sensualitas in hac vita curari non potest, nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id quod est naturale non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio qua partes animæ dicuntur corruptæ, sequitur quodammodo inclinationem naturæ. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiæ ex divina liberalitate superadditæ. Qua quidem justitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia ; unde dicit Dionysius, in cap. III *Eccles. hierar.*, § XI, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 442, quod « Per peccatum natura humana ad principii consequentem merito ducta est finem [1]. » Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose ; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum, præter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

Ad primum ergo dicendum quod Beata Virgo a fomite liberata fuit miraculose.

Ad secundum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi, inquantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem ; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

Ad tertium dicendum quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni prædictæ, unde totaliter eam non tollit ; contrariatur autem superexcellentiæ inclinationis prædictarum virium in sua objecta ; et hoc per virtutem tollitur.

Ad quartum dicendum quod temperatus, secundum Philosophum, lib. VII *Eth.*, cap. III et IX, non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti.

Ad quintum dicendum quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disposuit ut non curetur in hac vita. Similiter donum gratiæ, quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem prædictam, quæ est naturæ, sed ad removendam culpam personæ. Similiter hujusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturæ primitus institutæ, est tamen consequens principia naturæ sibi relictæ ; est etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat ; II Corinth. XII, 7 : *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ* : et ideo post baptismum remanet hæc infirmitas in homine : sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo majoris morbi.

QUÆSTIO XXVI [2].

DE PASSIONIBUS ANIMÆ.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima separata a corpore patiatur.
Suppl., quæst. LXX, art. III.

Quæstio est de passionibus animæ : et primo quæritur utrum anima separata a corpore patiatur ; et videtur quod non

[1] « Et qui originem a corruptibili generatione acceperat, ad interitum origini suæ consentaneum jure merito properavit. » — Ex translatione Balthazari Corderii.

[2] (In decem articulos divisa.)

Codd. non habent : primo quæritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiatur ; 2° quomodo anima conjuncta corpori patiatur ; 3° utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva ; 4° secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animæ passiones ; 5° utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passiones ; 6° utrum passionibus mereamur

patiatur ab igne corporeo. Augustinus enim dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. VI, circa med. : « Agens est præstantius patiente. » Sed anima quolibet corpore est præstantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

2. Sed diceretur quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinæ justitiæ judicantis. — Sed contra : instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem ; sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinæ justitiæ. Ergo etc.

3. Sed diceretur quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam inquantum secum defert cremabilia. — Sed contra : cremabilia, quæ dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, inquantum secum defert cremabilia.

4. Præterea , Augustinus dicit , XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXXII, a med. : « Non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur bene seu male. » Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

5. Præterea, Damascenus dicit in fine lib. IV *De fid. orth. Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1227 : « Tradetur diabolus, et dæmones ejus, et homo ejus, » scilicet Antichristus, « et impii et peccatores, in ignem æternum, non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus. » Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

6. Sed dicendum quod ignis ille corporeus affligit animam, inquantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in IV *Dialog.*, cap. XXIV, parum a princ., *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368 : « Ignem eo ipso patitur (anima) quo videt ; » et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. — Sed contra: visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit inquantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quod videt.

7. Præterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

8. Præterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis ; cum omni virtute corporali anima præstantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

9. Sed dicendum quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. — Sed contra : Augustinus dicit in lib. *De vera religione*, cap. LV, aliquantulum a princ., quod « substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente. » Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

10. Præterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi inquantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit : unde Augustinus dicit, *Enchirid.*, cap. XII, quod « malum ideo nocet, quia adimit bonum. » Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. Ergo eam affligere non potest.

11. Sed dicendum quod adimit divinæ visionis gloriam. — Sed contra : pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit major pœna eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo ; quod est

7° utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito ; 8° utrum hujusmodi passiones fuerint in Christo ; 9° utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem ; 10° utrum per doloris passiones, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

contra Augustinum, *Enchirid.*, cap. XCIII.

12. Præterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suæ formæ, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

13. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinæ misericordiæ, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non juvatur, præcipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinæ justitiæ, quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet pœnam. Constat autem quod voluntarie non recipit. Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

15. Præterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in lib. *De duab. naturis et una persona Christi*, aliquantulum a med. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

1. Sed contra est quod Lucæ XVI, 24, dives in inferno positus secundum animam tantum dicit : *Crucior in hac flamma.*

2. Præterea, Gregorius in XV lib. *Moral.*, super illud Job. XXIX: *Devorabit eum ignis qui non succenditur*, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1098, sic dicit : « Gehennæ ignis cum sit corporeus, et in [1] semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur ; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret. »

3. Præterea, Cassiodorus dicit in lib. *De anima*, cap. XII, *Pat. lat.* t. LXX, col. 1286, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore [2]. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

4. Præterea, sicut anima est incorporea, ita et dæmones. Sed dæmones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth. XXV, 41 : *Ite maledicti in ignem æternum.* Ergo et anima separata.

5. Præterea, majus est animam justificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad justificationem ipsius, inquantum sunt divinæ misericordiæ instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiæ. Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad ejus punitionem, inquantum sunt instrumenta divinæ justitiæ.

6. Præterea, ignobilius potest pati a nobiliori. Sed ignis corporeus est nobilior quam anima damnati. Ergo animæ damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediæ. Quodlibet ens nobilius est non ente. Sed non esse est nobilius quam esse animæ damnatorum, ut patet Matth. XXVI, 24 : *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, et ita ignis corporeus.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis et sequentium scire oportet quid proprie sit passio.

Sciendum est igitur quod nomen passionis dupliciter sumitur ; communiter et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicujus quocumque modo ; et hoc sequendo significationem vocabuli : nam passio dicitur a « patin » græce, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt ; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria ; oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abjicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur ; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abjicit a substantia. Hujusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abjicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cujus additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec con-

[1] « Et in se missos reprobos. »
[2] « Vivit in se post hujus sæculi amissionem, videt, audit, tangit, ac reliquis sensibus efficacius valet. »

trarietas, nisi ratione alterationis præcedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abjectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium; ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competebat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur; et hominem pati, si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cujus omnis creatura subsistens est alicujus receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola hujusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo ejus operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse, dixerunt omnia quæ dicuntur in Scripturis de pœnis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphorice; ut scilicet per hujusmodi corporales pœnas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur; sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. Et hujusmodi opinionis videtur fuisse Origenes, lib. II *Periarchon*, cap. x, §§ III, IV et VI, *Pat. græc. lat.* t. XI, col. 235-40, et Algazel.

Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse pœnam spirituum, sed corporum; corpora vero puniri non possunt nisi corporali pœna, eadem pœna hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth. xxv, ubi dicitur: *Ite maledicti in ignem æternum etc.*; ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI *De civit. Dei*, cap. x, ipsos spiritus pœnis corporalibus aliqualiter affici. Nec est simile de gloria beatorum et pœna damnatorum: quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem Divinitatis; damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt quod anima separata afficietur quidem aliquibus pœnis, quamvis non corporalibus similibus; quibus similes sunt illæ pœnæ per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XXXII, et Avicenna, lib. IX *Metaph.*, cap. ultim. Sed hoc esse non potest. Nam hujusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illæ sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animæ non infertur, sed magis jucunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quæ quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a Philosopho probatur. Quod quidem et animæ separatæ et spiritibus dæmonum deest.

Unde alii dicunt quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimodo assignatur. Quidam enim dicunt quod anima separata suis sensibus utitur: unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in (*a*) IV *Dialogo*, cap. XXXIX, dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt. Sed istud non videtur verum. Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus; alias animæ sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo, quia, dato quod sentirent animæ separatæ non tamen possent a sensibilibus affligi: nam sensibile est perfectio sentientis inquantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam inquantum hujusmodi; sed inquantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animæ separatæ possit esse nocivus. Nec po-

(*a*) Vide notulam superius ad sextum argument. hujus art.

test esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus : quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in IV *Dial.*, cap. xxxi, *Pat. lat.* t, LXXVII, col. 368 « Quia cremari [1] se inspicit diabolus, crematur. « Non enim est probabile quod dæmones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum, quod vere, et non solum secundum apparentiam ab igne corporeo affliguntur : et hoc est quod Gregorius dicit in IV *Dial.*, cap : xxix, a med. *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368 : « Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod [2] incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.» Cujus quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes ignem corporeum, ut est instrumentum divinæ justitiæ, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quæ ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis ; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivæ. Sed hoc sufficiens non videtur : nam instrumentum non agit illam actionem quæ propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in objiciendo, argum. III, dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter : uno modo ut formam, inquantum vivificat corpus ; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem. Quia vero formæ et ejus cujus est forma est unum esse ; unio substantiæ spiritualis ad corporalem per modum formæ, est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suæ potestati subjectum ; et ideo est in potestate substantiæ spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formæ, sed hoc lege naturæ agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturæ spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturæ ; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinæ justitiæ, facit aliquid supra virtutem naturæ, scilicet animam detinere, vel ligare ; sed ipsa unio per modum prædictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti ; et hunc modum passionis Augustinus ponit in XX lib. *De civit. dei*, cap. x, sic dicens: « Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis afflgi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari ? Adhærebunt ergo... incorporei spiritus dæmonum corporeis ignibus cruciandi ; non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant... sed miris et ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam. » Hunc modum Gregorius ponit in IV *Dial.*, cap xxxi, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 368, sic dicens : « Dum [3] veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget ? »

Ad primum ergo dicendum quod agens non oportet simpliciter esse præstantius patiente, sed secundum quod est agens : et sic ignis, inquantum agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ, est anima præstantior, quamvis non simpliciter.

Ad secundum dicendum quod in illa passione et actione est aliquid naturale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quæ est per formarum contrarietatem ; et hoc ibi esse non potest.

[1] « Quia concremari se aspicit (spiritus) crematur. »

[2] « Quia. »

[3] « Dum ergo peccatorem divitem damnatum veritas in ignem. »

Ad quartum dicendum quod Augustinus circa hoc, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XXXII, nihil expresse determinat ; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis ; unde non dicit absolute quod ea quibus animæ separatæ afficiuntur, non sunt corporalia, sed similia corporalibus ; sed loquitur sub conditione, scilicet, quod si essent hujusmodi, tamen ex eis possent animæ affici vel a lætitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore ; sub disjunctione dicit, adjungens, «vel nonlocaliter» scilicet per commensurationem ad locum.

Ad quintum dicendum quod in pœna animæ separatæ duo est considerare ; scilicet affligens primum et proximum. Afflgens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum prædictum ; sed hoc tristitiam animæ non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus ; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis : et sic potest verificari dictum Damasceni. Vel potest dici, quod dicit eum non materialem, inquantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

Ad sextum dicendum quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, inquantum est detinens vel ligans ; et sic ejus visio potest esse afflictiva.

Ad septimum dicendum quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proportione accepta secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensivæ ad dimensivam, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiæ non est ejusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale actualiter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

Ad octavum dicendum quod instrumentum agit actionem instrumentalem, inquantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Objectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

Ad nonum dicendum quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam : sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est intrumentum divinæ justitiæ.

Ad decimum dicendum quod ignis ille nocet animæ, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhærentem, sed inquantum ejus substantiæ actionem imdit, ut dictum est, in solut. ad V et VI argum., ipsam detinendo.

Ad undecimum dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis sine aliquo contrario impediente active ; sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiæ, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa pœnas corporales occupantur.

Ad duodecimum dicendum quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum prædictum, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum quod voluntarium est de ratione justitiæ, non autem de ratione pœnæ, sed magis contra pœnæ rationem : et ideo non instrumenta divinæ misericordiæ, quæ sunt ad justificandum, in animam renitentem agunt ; sed instrumenta divinæ justitiæ, quæ sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

Ad decimumquartum dicendum quod objectio illa procedit de passione proprie dicta, quæ in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

Ad decimumquintum dicendum quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subjectam, ut dictum est, in corp. art. ; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole ; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex prædictis patet.

Quia vero objectiones quæ sunt in contrarium, aliqualiter verum concludunt, tamen non vere, ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, XXI *De civit. Dei*, cap. X,

a med. : « Dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat : *Crucior in hac flamma* ; nisi convenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit ; ubi tamen erant sine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi. » Et sic patet quod illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum, nisi aliud addatur.

Ad secundum dicendum quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis : sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

Ad tertium dicendum quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

Ad quartum dicendum quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum ; et similiter sequens quæ procedit ex simili.

Ad ultimum dicendum quod anima damnata, inquantum est natura quædam, est melior non ente ; sed inquantum est subjecta miseriæ et culpæ, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

ARTICULUS II.

Utrum anima corpori conjuncta patiatur.
I-II, quæst. IV, art. I.

Secundo quæritur quomodo anima conjuncta corpori patiatur ; et videtur quod non patiatur per accidens. Ut enim dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. XIV, in princ., « propter amicitiam corporis et animæ, anima corpori conjuncta non potest esse libera, et non potest interire ; potest tamen timere interitum. » Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum se ipsam anima patitur corpori conjuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

2. Præterea, omne quod dat alteri perfectionem est eo præstantius. Sed corpus dat animæ perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus est præstantius anima ; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

3. Præterea, anima movetur secundum locum per accidens ; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quæ inest corpori per se, non videtur inesse animæ per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

4. Præterea, moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V *Phys.*, comm. I. Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in patet in I *De anima*, com. LXIII et LXIV. Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

5. Præterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animæ prius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis ; quia ex apprehensione et appetitu animæ transmutatur corpus, ut patet in ira, timore, et aliis hujusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

6. Præterea, in unoquoque principalius est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animæ, quod est ex parte, formale est; quod autem est ex parte corporis, materiale : hæc enim est formalis definitio iræ : « Ira est appetitus in vindictam ; » hæc vero materialis : « Ira est accensio sanguinis circa cor. » Ergo in hujusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animæ quam quod est ex parte corporis ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, sicut gaudium et tristitia et hujusmodi passiones animæ non insunt animæ sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

Sed contra : passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendo passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

Præterea, virtutes animæ non sunt perfectiores quam ipsa animæ substantia.

Sed secundum Philosophum, I *De anima*, comm. LXIII, virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur per se, sed solum per accidens.

Præterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in VII *Physic.*, comm. II. Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur; et ita nec per se patitur.

Respondeo dicendum quod, proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. præc., dictum est. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem dupliciter : uno modo ut forma, inquantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, inquantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ; et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et hæc est quædam passio corporalis : sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et hæc dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis hujusmodi; nam hujusmodi per apprehensionem et appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur corporis transmutatio; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris, secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intereat; sed timet interitum conjuncti per separationem sui a corpore; et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi inquantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animæ potest convenire per se; nec ipsa passio sine conjunctione corporis ei convenit.

Ad secundum dicendum quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. XVI; sed vel a Deo perficitur, vel ipsa se ipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis; sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quæ per ipsum fiunt intelligibilia actu.

Ad tertium dicendum quod, quamvis qualitas corporis animæ nullo modo conveniat, tamen esse conjuncti est commune animæ et corpori, et similiter operatio : unde passio corporis per accidens redundat in animam.

Ad quartum dicendum quod passio non accidit conjuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animæ non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

Ad quintum dicendum quod ira, et similiter quælibet passio animæ, dupliciter potest considerari : uno modo secundum propriam rationem iræ; et sic per prius est in anima quam in corpore : et alio modo inquantum est passio; et sic per prius est in corpore; ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

ARTICULUS III.

Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva. — I part., quæst. XXII, art. III

Tertio quæritur utrum passio sit tantum in appetitiva; et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Ps. LXXXVII, 4 : *Repleta est malis anima mea* : quod de passionibus exponit *Glossa* interl. ex August. Totalitas autem animæ ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia

animæ potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

2. Præterea, omnis motus vel operatio quæ convenit animæ præter corpus, secundum se ipsam est partis intellectivæ, non sensitivæ. Sed sicut dicit Augustinus XIII *De civ. Dei*, cap. v, in fin., « non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, cognoscat ; verum etiam ex se ipsa hic potest motibus agitari. » Ergo hujusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

3. Præterea, voluntas est partis intellectivæ, ut dicitur in III *De anima*, text. XLII. Sed sicut dicit Augustinus XIV *De civit. Dei*, cap. VI, « voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, lætitia, et hujusmodi : immo omnes nihil quam voluntates sunt : nam quid est cupiditas et lætitia nisi voluntas in eorum consensione quæ volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quæ volumus? » Ergo hujusmodi passiones sunt in parte intellectiva.

4. Præterea, ejusdem potentiæ non est agere et pati. Sed sensus videtur potentia activa : nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in lib. *De somno et vig.*, cap. XII, ante med. Ergo in parte sensitiva non est posita animæ passio.

5. Præterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentiæ vegetativæ sunt activæ, quibus nobiliores sunt potentiæ sensitivæ. Ergo sensitivæ sunt activæ ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum, IX *Metaph.*, com. III. Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X *Ethic.*, (lib. II *Ethic.*, cap. v, paulo a princ.), videtur quod sit ibi tristitia ; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

7. Sed diceretur quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. — Sed contra : scientia et ignorantia, quæ sunt opposita, sunt in parte animæ intellectiva, et tamen non sunt actus. Ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

8. Præterea, secundum Philosophum in II *Phys.*, comm. III, idem per sui absentiam et præsentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis. Sed intelligibile præsens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Damascenus dicit in lib. II *De fid. orth.*, cap. XXII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 939, quod « Dolor non est passio, sed passionis sensus. » Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva ; et eadem ratione delectatio, et alia quæ dicuntur animæ passiones.

10. Præterea, secundum Damascenum in II lib., ubi supra, et Philosophum in II *Ethic.*, cap. v, passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animæ præcedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animæ sunt in ea parte quæ præcedit appetitivam ; ergo passiones animæ sunt in parte apprehensiva, quæ appetitivam præcedit.

11. Præterea, sicut in operationibus appetitivæ sensitivæ transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivæ apprehensivæ. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

12. Præterea, passio, proprie loquendo, est per abjectionem alicujus, et receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva ; nam abjicitur culpa, et recipitur gratia ; abjicitur habitus luxuriæ, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superiori animæ proprie est passio.

13. Præterea, motus appetitivæ sensitivæ sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando hujusmodi passiones animæ excitantur in nobis ex aliquibus objectis quæ a sensu apprehendi non possunt ; sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo hujusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva ; et sic relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

14. Præterea, inter alias passiones animæ ponitur spes. Sed spes est in parte animæ intellectiva : quia sancti Patres in limbo existentes spem habebant ; motus autem partis sensitivæ non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animæ intellectiva.

15. Præterea, imago est in parte intellectiva. Sed secundum potentias imaginis, anima patitur : quia potentiæ imaginis, quæ nunc perficiuntur gratia, in statu gloriæ perficientur fruitionis gloria. Ergo passio non est tantum in parte animæ appetitiva sensitiva.

16. Præterea, secundum Damascenum' passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio ; et sic idem quod prius.

17. Præterea, Philosophus, in III *De anima*, com. XII, dicit quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

18. Præterea, Dionysius dicit de Ierotheo, cap. II *De divin. nomin.*, § IX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 647, quod « Patiens divina didicit divina. » Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quæ non est divinorum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva ; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit in lib. III, ubi supra : « Passio est motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni vel mali ; » et iterum : « Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni vel mali. » Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

Præterea, passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis, ut dictum est, art. I. Sed alteratio non est nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII *Physic.*, comm. XIX et XX. Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

Respondeo dicendum quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno et Gregorio Nysseno positis, art. I hujus quæst., apparet : quod sic patet.

Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati ; et sic passio non est [1] in qualibet parte animæ, nec tamen solum in appetitiva sensitiva : hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in lib. *De anima*, quod vires animæ vegetabilis omnes sunt activæ, vires autem sensibilis omnes passivæ, vires autem rationalis partim activæ propter intellectum agentem, et partim passivæ propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis ; quia, cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivæ sit ad rem secundum quod est in se ipsa ; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis ; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente ; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in VI *Metaph.*

Alio modo dicitur passio proprie, quæ consistit in abjectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis ; et hic modus passionis animæ convenire non potest nisi ex corpore ; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma ; et sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor ; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. I, dictum est.

Passio igitur corporalis prædicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animæ pertinet ; potest tamen hæc passio attribui alicui potentiæ tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animæ radicatur : et sic, cum omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, ad omnes potentias pertinet prædicta passio. Alio modo secundum quod ex læsione corporis potentiarum actus impediuntur ; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organis, sed indirecte ; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, inquantum accipiunt a potentiis organis utentibus : unde contingit quod læso organo virtutis imaginativæ, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam ; et sic proprie pertinet ad sensum tactus ; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quæ animal corrumpitur.

Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quæ organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare ; et ideo hujusmodi passio

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « non » et male ; nam passio, etiam communiter sumpta, non est in qualibet parte animæ, si quidem non est in intellectu agente.

non est in parte intellectiva, quæ non est alicujus organi corporalis actus ; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quæ est immediatum movens. Unde secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ, sed activæ. Passio autem magis proprie appetitivæ potentiæ competit quam apprehensivæ, ut in principio dictum est. Et hæc est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subjectum est quam sensitiva apprehensiva ; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentiæ animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animæ contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

Ad primum ergo dicendum quod anima Christi tota patiebatur passione corporali ; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animæ radicantur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animæ ejus esset sicut in proprio subjecto.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos : qui dicebant omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne hujusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

Ad tertium dicendum quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia hujusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quæstione de sensualitate, quæst. præc., art. III, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia hujusmodi ; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, inquantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quæstione de sensualitate, ubi sup., dictum est. Unde ipse Augustinus postea subjungit, XIV *De civitate Dei*, cap. VI, a med. : « Sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis ; ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur. »

Ad quartum dicendum quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quæ habet aliquem habitum qui est operatio ; sic enim omnis potentia animæ activa esset ; sed dicitur potentia aliqua activa quæ comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens eo quod sensibile transmutat sensum ; quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens, inquantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit ; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

Ad quintum dicendum quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu ejusdem; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, inquantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit ; sicut passio a qua intellectus possibilis

dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter, est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, idest mediantibus qualitatibus elementaribus.

Ad sextum dicendum quod illi delectationi quæ est in parte intellectiva per conjunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium; quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariæ non sunt, ut X *Metaphysic.*, dicitur : unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, inquantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animæ esse, communiter loquendo, inquantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, inquantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ est secundum id quod est conveniens intellectui, inquantum intelligit.

Ad septimum dicendum quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subjectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subjectum : sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiæ sunt determinatæ ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

Ad octavum dicendum quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, inquantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur; et similiter intelligibilis remotio vel absentia non est causa tristitiæ, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum : unde intelligere et non intelligere, quæ contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quæ similiter sunt contradictoria : non autem delectandi et tristandi, quæ sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiæ veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiæ; quia vel error æstimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas; vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem; et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

Ad nonum dicendum quod tristitia et dolor hoc modo differunt : quod tristitia est quædam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit, XIV *De civitate Dei*, cap. VII, in fin., quod dolor usitatius in corporibus dicitur; et ideo incipit a læsione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus, loc. cit. in arg., idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quæ apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in II *Ethic.* loquitur procul dubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animæ sequatur gaudium et tristitia. Cujus ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiæ, gaudium et tristitia, quæ causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quæstione de sensualitate, art. III, corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animæ ad gaudium et tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva; quia passio corporalis est ipsa natura corporis; passiones autem animales aliæ sunt in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia; sed tamen quantum ad priores ejus actus. Si autem in actibus appetitivæ ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

Ad undecimum dicendum quod nec sensus, nec vis alia apprehensiva movet

immediate, sed solum mediante appetitiva ; et ideo ad operationem virtutis sensitivæ apprehensivæ non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivæ, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo : quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in II *De anima*, com. XII.

Ad duodecimum dicendum quod quamvis in parte intellectiva aliquid abjiciatur et aliquid recipiatur ; hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abjectio fiat ; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos ; in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quæ fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in VII *Ethic.* Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva ; ut sic id quod fit in parte intellectiva, sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis ; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis ; et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

Ad decimumtertium dicendum quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo inquantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus ; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras pœnas, et earum phantasmata format, imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo inquantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

Ad decimumquartum dicendum quod spes quæ in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus, ut ex prædictis, art. I, patet.

Ad decimumquintum dicendum quod ex beatificatione vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

Ad decimumsextum dicendum quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum : sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

Ad decimumseptimum dicendum quod intelligere diictur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

Ad decimumoctavum dicendum quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quæ habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex prædictis, in corp. art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud Joan. XIV, 21 : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.*

ARTICULUS IV.

Penes quod contrarietas et diversitas inter animæ passiones attendatur. — I-II, quæst. XXIII, art. III.

Quarto quæritur secundum quid attenditur contrarietas et diversitas inter animæ passiones ; et videtur quod non secundum bonum et malum. Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali : quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

2. Præterea, spes desperationi opponitur. Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animæ non est secundum bonum et malum.

3. Præterea, Damascenus in lib. II *De fid. orth.*, cap. XII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV. col. 930, et Gregorius Nyssenus, *De viribus animæ*, cap. IX, distinguunt passiones animæ per præsens et futurum, et per bonum et malum ; ut de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono præsenti voluptas vel delectatio sive lætitia, de malo futuro timor, de præsenti

tristitia. Sed præsens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animæ per se non attenditur secundum bonum et malum.

4. Præterea, Augustinus, XIV *De civitate Dei*, cap. VII, in fin., distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animæ, dolor vero corporum : quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, exultatio, gaudium, lætitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent; alias inutiliter duo istorum conjungerentur, ut patet Isa. XXXV, 10 : *Gaudium et lætitiam obtinebunt.* Cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animæ non diversificent.

6. Præterea, Damascenus in lib. II *De fid. orth.*, cap. XIV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 931, distinguit quatuor species tristitiæ, quæ sunt accidia, achos, invidia, misericordia, præter quas est pœnitentia : quæ omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

7. Præterea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, et agoniam, quæ ad prædictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

8. Præterea, Dionysius, cap. IV *De div. nomin.*, § XIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 711, zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod actus distinguuntur per objecta. Passiones autem animæ sunt actus appetitivæ virtutis, cujus objectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

Præterea, secundum Philosophum in I *Ethic.*, III, cap. V, paulo a princ., passiones animæ sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animæ passiones.

Respondeo dicendum quod in passionibus animæ triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes ; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in quæstione de sensualitate, art. II, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel altum ; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem : nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod æstimatur arduum vel difficile ; et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animæ est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem objectorum ; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quæ est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus : ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens : et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quædam appetitus ab ipso appetibili : unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter conjunctum est, quæritur ulterius ut realiter conjungatur; ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii : quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor secundum desiderium, et ultimum gaudium : et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum ; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia quæstione, quæst. præced., art. II, dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas : et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contra-

rium ; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter : sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem : ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni : vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili : quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti ; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi ; si quidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit desperationem ; si vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum ; hoc erit dupliciter : scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum, inquantum difficile est vitari ; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, inquantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis ; si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris ; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens ; aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem iræ ; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ.

Distinctio ergo illa quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis : quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti ; scilicet secundum excedens facultatem et non excedens ; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor ; et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, idest secundum bonum et malum ; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam : nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili ; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animæ est quasi accidentalis : quæ quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem ; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem iræ. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia, quæ sunt species tristitiæ : nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, inquantum æstimatur malum proprium ; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, inquantum æstimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis objectum non est bonum et malum absolute ; sed addita circumstantia arduitatis : unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quæ distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod præsens et futurum accipiuntur ut differentiæ ad distinguendas animæ potentias, secundum quod futurum nondum est conjunctum realiter, præsens vero jam conjunctum : perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et præsens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animæ passiones, quia nihil habet ex parte animæ nisi apprehensionem tantum ; est enim dolor sensus læsionis : quæ quidem læsio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus, ibidem subdit quod tractando de passionibus animæ, maluit uti nomine tristitiæ quam doloris : tristitia enim perficitur in

ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. I hujus quæst., patet.

Ad quintum dicendum quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor : nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animæ sensum illius convenientiæ; et similiter delectatio spiritualis habet quamdam rationalem conjunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius conjunctionis ; unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura ; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens est illud conjunctum conveniens, quod delectationem, præcipue spiritualem, facit : et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali, et perficitur in ejus apprehensione ; gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu ; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiæ. Gaudium vero a lætitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quamdam gaudii intensionem : quæ quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est lætitia, quæ importat interiorem cordis dilatationem, dicitur enim lætitia quasi latitia : vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora signa, et sic est exultatio ; dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit ; quæ quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est hilaritas ; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est jucunditas.

Ad sextum dicendum quod species tristitiæ quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiæ addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales : vel secundum intensionem motus ; et sic secundum quod ista intentio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quæ est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat ; vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem, et sic est achos quæ est tristitia vocem auferens. Ex parte vero objecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum : et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia ; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. Pœnitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio ; et ideo Damascenus ipsam prætermittit. Possunt tamen multi modi tristitiæ assignari, si considerentur omnia quæ accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

Ad septimum dicendum quod cum timor sit quædam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens ; diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium nocivorum : quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo respectu propriæ operationis ; et sic inquantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnities ; inquantum vero timetur ut turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem ; et sic ejus consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter ejus magnitudinem ; et sic est admiratio, quæ est timor ex magna imaginatione ; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum, lib. II *Orthod. fidei*, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 931. Tertio, respectu passionis quæ est ab alio : quæ quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis ; et sic est erubescentia, quæ est timor in expectatione convicii : vel ratione læsionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum quod zelus addit super amorem quamdam intensionem ; est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

ARTICULUS V.

Utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint animæ principales passiones. — I part., quæst. XXV, art. IV.

Quinto quæritur utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animæ passiones ; et videtur quod non. Quia Augustinus, XIV *De civit. Dei*,

cap. III, VII, et VIII, in fin., enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei : quod ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passiones designatas dixit, sicut homines cupiunt, metuunt, gaudentes dolentesque etc.

2. Præterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciæ est perfectior quam motus spei, utpote cum majori intensione in suum objectum tendens. Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3. Præterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passiones principales.

4. Præterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quæ est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quæ similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Præterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit : « Principari enim, » secundum Gregorium, homil. XXXIV *In Evang.*, parum ante med., *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1251, « est inter reliquos priorem esse. » Sed inter reliquas passiones amor est prior; ex amore enim omnes aliæ passiones nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Præterea, illæ passiones videntur esse principales a quibus aliæ dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliæ passiones dependere videntur; nam passio animæ est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. V, paulo a princ. Ergo hæ duæ passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones.

7. Sed dicendum quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili; spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. IV : « De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur. »

8. Præterea, secundum proprietatem irascibilis potentiæ spes desperationi opponitur, timor audaciæ. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passiones contrariæ secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Sed contra est quod dicitur in lib. *De spiritu et anima*, cap. IV : « Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus; et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendum[1] metuimus. » Ergo hæ sunt quatuor passiones principales : gaudium, dolor sive tristitia, spes, et timor.

Præterea, Boetius principales passiones enumerans, dicit in lib. *De consolat.* I, metro ult. circa fin. *Patrol. lat.* tom. LXIII, coll. 657, 658 :

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod quatuor sunt principales animæ passiones : scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passiones dicuntur quæ aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animæ sint in parte appetitiva, illæ passiones priores erunt quæ immediate ex objecto appetitivæ oriuntur : quod quidem objectum est bonum et malum. Hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo præsupposito oriatur; ut sic principalis passio propter duo dicatur : quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto, quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quæ procedit ex bono secundum quod est bonum ; per accidens vero illa quæ provenit ex bono secundum quod est malum : et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit : unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali inquantum est malum ; unde, si aliqua passio

[1] Al. : « et dolendum. »

sit respectu boni, per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed inquantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario est intelligendum de malo : quod illa passio per se provenit ex malo quæ consistit in fuga mali ; illa vero per accidens quæ consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu ; ideo illæ passiones non præsuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quæ consistunt in executione finis : et eis præsuppositis oriuntur aliæ. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se : nam gaudium provenit ex bono inquantum est bonum, et tristitia ex malo inquantum est malum. Et similiter omnes aliæ passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt : quod contingit ex hoc quod objectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliæ passiones concupiscibilis præsupponunt gaudium et tristitiam per modum causæ : nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile : malum vero odiosum et fugiendum, inquantum apprehenditur ut tristabile. Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora ; quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo ; sed quædam per se, et quædam per accidens : quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt objectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subjici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quæ ex bono vel malo consequatur, nulla alia præsupposita ; bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex prædictis, art. præced., patet : malum vero præsens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens ; inquantum scilicet quis in malum præsens tendit ut repellendum et subjiciendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis quod quædam passiones sunt quæ primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia : quædam vero quæ per se, sed non primo ; sicut aliæ passiones concupiscibilis, et hæ duæ irascibilis timor et spes ; quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum : quædam vero nec per se nec primo, sicut aliæ quæ sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quæ dicunt accessum ad malum, vel recessum a bono. Sic ergo principalissimæ passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere : quia non præsupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliæ vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primæ in suo genere, cum præsupponant alias in eadem potentia existentes ; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere.

Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones : gaudium et tristitia, spes et timor.

Ad primum ergo dicendum quod cupiditatem vel desiderium præcedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi : unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi præsupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili : omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quæstione, quæst. præc. art. II, dictum est ; unde potest esse passio principalis. Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quæ est inter ea : nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

Ad secundum dicendum quod audacia non potest esse principalis passio : utitur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi ; audax enim aggreditur malum, inquantum æstimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex hujusmodi bona spe audacia oritur ; et sic, subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior ; nam spes victoriæ, vel saltem evasionis, audaciam causat.

Ad tertium dicendum quod ira oritur ex malo per accidens, inquantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum æstimat, et in eam tendit : unde spes vindictæ consequendæ est causa iræ :

unde cum aliquis læditur ab eo cui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit, lib. III *Met.*, cap. VI, a med., sicut si rusticus læditur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio; præsupponit enim non solum tristitiam, quæ est in concupiscibili; sed spem, quæ est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quæ sunt [1] in irascibili.

Ad quartum dicendum quod passiones quæ sunt in concupiscibili, respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu præsentis; sed passiones quæ sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu præsentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia; unde non est simile.

Ad quintum dicendum quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi; præcipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

Ad sextum dicendum quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimæ, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad septimum dicendum quod liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus; et præcipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum : concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passiones ordinatæ in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato; unde omnes passiones quæ respectu mali sunt, irascibili attribui possunt; et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

Ad octavum dicendum quod contrarietas quæ est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionum per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo, si istæ differentiæ considerentur in bono, illa passio quæ sequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, illa erit per accidens quæ sequitur id quod est facultatem non excedens; unde in irascibili non possunt esse duæ principales passiones, quæ sunt directe contrariæ, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

ARTICULUS VI.

Utrum passionibus mereamur. — I-II. quæst. XXIV, art. VI.

Sexto quæritur utrum passionibus mereamur; et videtur quod sic. Implendo enim præcepta meremur. Sed divinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et ad alias hujusmodi passiones, ut Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. IX. Ergo passionibus meremur.

2. Præterea, secundum Augustinum in eodem lib. cap. VI, hujusmodi passiones non sunt sine voluntate; immo et nihil aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et hujusmodi passionibus meremur [2].

3. Præterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis, inquantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passiones autem corporales non. Sed passiones corporales sunt meritoriæ, ut patet in Martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriæ.

4. Sed dicendum quod passiones corporales sunt meritoriæ, inquantum volitæ sunt. — Sed contra : voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

5. Præterea, id ad cujus intensionem sequitur intensio præmii, est meritorium

[1] Al. : « quæ est. »

[2] Sic B. — Edit. omitt. : « meremur. »

per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio præmii; quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se meremur, et non solum materialiter.

6. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit, lib. II *De sacram.*, part. XIV, cap. VI, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 561, quod « Post [1] voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur; » et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum: et sic idem quod prius.

7. Præterea, cum meritum in voluntate consistat; oportet ut id formaliter et completive ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et completive terminatur. Sed passio, inquantum volita, est objectum voluntatis; et sic voluntatem determinat quasi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

8. Præterea, aliqui Confessores magis gravia sustinent aliquibus Martyribus; unde eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorumdam Martyrum sit brevi spatio finita; et tamen Confessoribus non debetur aureola: et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

9. Præterea, super illud Jac. I: *Omne gaudium existimate, fratres mei*, dicit *Glossa* interlin.: « Tribulatio in præsenti, justitia in futuro auget coronam. » Sed non auget nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

10. Præterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in Psalm. CXV, 15: *Pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum ejus:* dicitur autem pretiosa quasi pretio digna. Pretium autem laboris est præmium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

11. Sed dicendum quod passionibus meremur, inquantum sunt volitæ. — Sed contra est quod Lucia dixit: « Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. » Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronæ; et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

12. Præterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc quod Magister dicit in II *Sentent.*, dist. XXIV, quod homo in statu innocentiæ non merebatur; quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

13. Præterea, timor quædam passio est. Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva: ut patet, cum timemus illa quæ nonnisi per intellectum cognoscimus, sicut pœnas æternas. Ergo passionibus possumus mereri.

14. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium gloriæ non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animæ, sed in passione corporis.

15. Præterea, ubi est major difficultas, ibi est major ratio meriti. Sed major difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis. Ergo passiones sunt magis meritoriæ quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

16. Præterea, virtutibus formaliter meremur. Sed quædam passiones a Sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et pœnitentia; quædam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et nemesis a Philosopho in II *Eth.*, cap. VII: quod totum ad virtutem pertinet. Ergo passionibus formaliter meremur.

17. Præterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum invenitur demeritum; nam primi motus qui sunt peccata, passiones quædam sunt; ira etiam et accidia sunt quædam passiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo, Rom. I: peccata namque passiones ignominiæ appellat. Ergo passionibus meremur.

1. Sed contra: nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis: quia, secundum Augustinum, lib. I *Retract.*, cap. IX in med., « voluntas est qua peccatur et recte vivitur. » Sed passiones non sunt in nobis: quia, ut dicit Augustinus, XIV *De civ. Dei*, cap. IV, in med., « passionibus inviti cedimus. » Ergo passionibus non meremur.

2. Præterea, illud quod est præambu-

[1] « Post voluntatem etiam opus requiritur, ut ipso opere voluntas augeatur. »

lum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat. Sed passiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva : intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animæ non possunt esse meritoriæ.

3. Præterea, omne meritum est laudabile. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. v. Ergo passionibus non meremur.

4. Præterea, in Christo fuit major efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediæ. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suæ conceptionis sibi perfectissime debebatur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

5. Sed dicendum quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis. — Sed contra : duplex vinculum facit majorem obligationem. Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

6. Præterea, difficultas voluntarium diminuit. Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuat. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

Respondeo dicendum quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum autem mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede ; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur ; dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cujus domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem ; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle ; sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias eliciti, ut ambulare, loqui, et hujusmodi. Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vitæ æternæ, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde, ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis ; et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum objectum ; ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et objectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis : passionum enim principium, inquantum hujusmodi, non est in nobis ; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt : unde passiones interdum actum voluntatis præveniunt. Et ideo per se passionibus non meremur ; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritoriæ quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis objectum : et sic passiones dicuntur esse meritoriæ, inquantum sunt volitæ vel amatæ : id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam : quod dupliciter accidere potest ; vel per se, vel per accidens : per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam ; per accidens vero quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium ; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiæ, voluntas cum majori conatu resistit ; circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriæ, inquantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem ; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur ; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut objectum ; in secundo ut principium ; in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio :

pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, inquantum hujusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quælibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud ; sicut si dicamus mulierem ratione pulchritudinis mereri conjugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, inquantum ipsæ passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

Ad primum ergo dicendum quod præceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et hujusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex prædictis, in corp. art., patet, vel secundum quod hujusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, inquantum ex voluntate consequuntur in nobis ; unde subjungit : « Omnino secundum varietatem eorum quæ appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur. » Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod passio corporalis Martyris ad meritum essentialis premii non facit, nisi inquantum est volita ; sed ad præmium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam respectu aureolæ : decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria ; Rom. VIII, 17 : *Si tamen compatimur ut simul*[1] *glorificemur*. Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur sicut quando eas patitur, propter earum acerbitatem. Unde, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. VII, et lib. II, cap. III, « in talibus sufficit fortem non contristari. » Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa et est signum voluntatis firmæ et constantis, et est excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur Confessori, quamvis debeatur Martyri.

Unde patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod ad passionis intensionem sequitur intensio præmiorum, vel ratione cujusdam decentiæ, vel ratione voluntatis intensæ.

Ad sextum dicendum quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque : nam actus imperatur a voluntate, non autem passio. Unde non similiter se habent ad meritum.

Ad septimum dicendum quod objectum determinat voluntatem secundum speciem actus : meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus ; sed secundum radicem, quæ est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut objectum.

Ad octavum dicendum quod totus labor quem sustinet aliquis Confessor longinquo tempore non potest adæquari morti quam Martyr sustinet in momento, secundum operis genus : nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile scilicet vivere et esse : unde est finis terribilium, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. VI, a med. ; et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philosophus in IX *Ethic.*, cap. VIII, vers. fin., dicit quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas ; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem præponderet multis aliis virtuosis operationibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus Martyr quam quicumque Confessor. Tamen quantum ad radicem operis potest Confessor plus mereri, inquantum ex majori caritate operatur : quia præmium essentiale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde est quod aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior quantum ad præmium essentiale, Martyr tamen quantum ad præmium accidentale.

[1] Al. : « et simul. »

Ad nonum dicendum quod *Glossa* illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans.

Et similiter dicendum ad decimum.

Ad duodecimum dicendum quod virgini quæ corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliæ passiones Martyrum; non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia ejus antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, inquantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

Ad duodecimum dicendum quod duplex est difficultas : una quæ est ex magnitudine facti et ejus bonitate; et hæc difficultas requiritur ad virtutem; alia quæ est ex parte agentis, inquantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus : et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quæ est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus; secunda vero, quæ est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, inquantum est occasio majoris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum : quia si perstitisset, ad gloriam quandoque pervenisset; et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

Ad decimumtertium dicendum quod timor ille pœnarum æternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex prædictis, in corp. art., patet; potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex pœnis æternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de pœnis æternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris; sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est ibid.

Ad decimumquartum dicitur quod præmium correspondet merito quo ad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas præmii : non autem ei semper correspondet quo ad suppositum præcise : potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in proposito corpus præmiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

Ad decimumquintum dicendum quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quæ est ex excellentia vel bonitate rei, quæ per se facit ad meritum, sic est major difficultas ex parte actuum voluntatis.

Ad decimumsextum dicendum quod passiones sunt meritoriæ inquantum sunt effectus et indicia bonæ voluntatis; sicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quæ est dilectionis signum. Et ideo quandoque a Sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quæ est harum passionum principium.

Ad decimumseptimum dicendum quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti; sed sunt quasi quædam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale : unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. art. Passiones autem istæ dicuntur interdum vitia, inquantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, inquantum per hujusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et alia hujusmodi. Et ideo inquantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritoriæ vel demeritoriæ.

Ad secundum dicendum quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando præveniant actum voluntatis, non tamen semper : non enim similiter ordinantur appetitivæ sicut apprehensivæ. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi præexistente alia operatione sensus ; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori ; sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat passio inferioris appetitus.

Ad tertium dicendum quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum quod Christus per passionem suam meruit sibi et nobis : sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia præcedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est præmium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis præmium. Nobis autem meruit, inquantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per præcedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Pœnalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cujusdam recompensationis contra delectationem peccati.

Ad quintum dicendum quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam : fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam : hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augeretur vel multiplicaretur, sicut quando duplici promissione obligatio augetur ; quod in merito Christi non accidit, quia gratia ejus non est augmentata.

Ad sextum dicendum quod difficultas per se impedit voluntarium ; sed per accidens auget, inquantum aliquis difficultati contra conatur ; ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione pœnalitatis.

ARTICULUS VII.

Utrum passio conjuncta merito diminuat ipsum. — I-II, quæst. XXIV, art. III.

Septimo quæritur utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito ; scilicet quis plus mereatur ; utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiæ, vel qui facit absque omni passione, ex solo judicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo judicio rationis. Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus : primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex solo judicio rationis, quam qui facit cum aliqua passione misericordiæ.

2. Sed dicendum quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiæ. — Sed contra : ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum Philosophum in II *Ethic.* : scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia possunt esse sine passione misericordiæ in eo qui dat eleemosynam. Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediæ. Omnia enim tria prædicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione ; quia ratio et voluntas movent inferiores vires in quibus sunt passiones ; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria prædicta possunt esse sine passione.

3. Præterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur : unde Gregorius dicit in *Moralibus*, lib. II, (*a*) cap. XLVI, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 588, quod « Nisi ceteræ [1] virtutes ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Passiones autem omnes impediunt judicium vel discretionem rationis : unde dicit Salustius in *Catilinario*, in cap. cujus titulus est : « Cæsaris oratio, » in princ. : « Omnes homines,

[1] « Virtutes reliquæ. »

(*a*) Non, ut in Parm. : « lib. XXII, cap. I, a medio. »

qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent : non enim animus facile verum prævidet, ubi afficiunt ista. » Ergo hujusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

4. Præterea, concupiscibilis non minus impedit judicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adjuncta turbat judicium rationis ; unde dicit Gregorius, lib. V *Mor.*, cap. XLV, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 726, quod « Ira[1] per zelum turbat judicium rationis. » Ergo [2] similiter misericordia quæ est passio concupiscibilis turbat judicium rationis.

5. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Phys.*, comm. XVII et XVIII. Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et Angelis magis assimilantur operantes ex judicio rationis sine passione : Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiæ sine misericordiæ passione. Ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

6. Præterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed, sicut dicit Macrobius *Super somnium Scipionis*, lib. I, paulo ante med., « virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci. » Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

7. Præterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior : non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in *Regula*, in III regula, cap. IV, in fin.. Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior : et eadem ratio est de aliis passionibus.

8. Præterea, Tullius dicit in lib. *De offic.* : « Benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet. » Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. IV, a med. : « Dum hujus vitæ infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus : vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione. Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait Psalm. LXVIII : *Sustinui qui simul contristaretur, et non fuit.* » Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

Præterea, Augustinus dicit, IX *De civ. Dei*, cap. V, et lib. XIV, cap. IX : « Irasci peccanti, ut corrigatur ; contristari pro afflicto, ut liberetur ; timere periclitanti, ne pereat : nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare ; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius locutus est Cicero in fine *Orationis pro Quinto Ligario*, « ubi ait : Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est. » Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod passiones animæ in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem ; vel ut præcedentes, vel ut consequentes : ut præcedentes quidem, inquantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum ; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones [3], vel etiam inquantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. Secundum igitur quod sunt præcedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis : quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit : quæ discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur ; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus ; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem : quia erunt moderatæ secundum judicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magis addunt ad bonitatem actus, duplici ratione. Primo per modum signi : quia passio

[1] « Ira per vitium mentis oculum excæcat, ira autem per zelum turbat. »

[2] Sic A, B, C, D. — Edit. omittunt : « similiter misericordia quæ est passio concupiscibilis turbat judicium rationis. »

[3] Al. : « ad has secundum has passiones. »

ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus : non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV *De civ. Dei*, cap. IV, a med. : « Dum hujus vitæ infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus. » Et post pauca subjungit causam, dicens : « Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriæ, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore. « Secundo per modum adjutorii : quia quando voluntas judicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur ; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, IX *De civit. Dei*, cap. V, ante med. : « Servit autem motus misericordiæ rationi, quando in ira probatur misericordia, ut justitia conservetur. » Et hoc est quod Philosophus dicit in III *Ethic.* inducens versum Homeri : « Virtutem et furorem erige ; » quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio iræ electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus ; si autem præcederet, virtutis modum perturbaret.

Ad primum ergo dicendum quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario ; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo. Passio autem præcedens electionem, diminuit rationem voluntarii ; et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit : sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. art. ; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium ; sed cum passione agere potest utrumque augere.

Ad secundum dicendum quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione ; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

Ad tertium dicendum quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio ; ad executionem vero ejus quod jam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur : hoc enim, ut Avicenna dicit in sua *Metaphys.*, potius officeret quam prodesset ; sicut patet in cytharædo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret ; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem præveniens impedit actum virtutis, inquantum impedit judicium rationis, quod necessarium est in eligendo ; postquam vero puro judicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest qnam noceat : quia si in aliquo turbet judicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod Deus et Angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur ; sequeretur autem, si passionis capaces essent. Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudines locutionis humanæ in Angelos usurpantur, non propter aliquam affectionum infirmitatem.

Ad sextum dicendum quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium ejus quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem ; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

Ad septimum dicendum quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem si sequatur ; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quæ est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

At per hoc patet solutio ad octavum.

ARTICULUS VIII.

Utrum passiones in Christo fuerint. — III part., qu. XV, art. VI, VII, etc.

Octavo quæritur utrum hujusmodi passiones in Christo fuerint ; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, XII

De Trinit., cap. XVI, circa med., omne agens est præstantius patiente ; sed nullum creatum est prestantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

2. Præterea, secundum Macrobium, lib. I *Super sommium Scipionis*, paulo ante med., « fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere. » Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo hujusmodi passiones non fuerunt.

3. Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fide orth.*, cap. XXII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 942, passio est « motus animæ appetitivæ per suspicionem boni vel mali. » Sed in Christo non fuit suspicio ; hæc enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

4. Præterea, secundum Augustinum, IX *De civit. Dei*, cap. IV, et XIV, cap. IX, passio est « motus animi contra rationem. » Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

5. Præterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, IX *De civit. Dei*, cap. V, circa fin. Ergo nec in anima Christi fuerunt.

6. Præterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subjectus non erat : quia, ut dicit Augustinus XI *De civit. Dei*, cap. X et XIX : « Ad vitæ præsentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, hujusmodi perpeti affectus ; » infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo hujusmodi passiones fuerunt.

7 [1]. Præterea, secundum Augustinum; lib. *De natura boni*, cap. XX, dolor est « sensus divisionis vel corruptionis. » Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio : quia, ut dicit Hilarius, lib. X *De Trin.*, § XXIII, *Pat. lat.* t. X, col. 362, « Habuit [2] vim pœnæ sine sensu pœnæ ; » neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

8. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in corporibus Sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite depurata, et animabus gloriosis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

9. Præterea, nullus sapiens [3] dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione : propter hoc enim et malum est contristabile, quia adimit bonum. Sed bonum hominis est virtus ; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

10. Præterea, secundum Augustinum XIV *De civit. Dei*, cap. VI, « cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. » Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiæ vel doloris non fuit.

11. Præterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam læsionem. Sed, sicut probat Chrysostomus, homil. XXIII *Ad populum Antioch.*, *Pat. græc. lat.* t. XLIX, col. 186, « nullus [4] læditur nisi a se ipso ; » quod quidem sapientis non est. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

Sed contra est quod dicitur Marci XIV, 33 : *Cœpit Jesus pavere et tædere et mœstus esse.*

Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. VIII et IX, quod « recta voluntas non solum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos. « Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

Præterea, in Christo fuerunt defectus hujus vitæ qui perfectioni gratiæ non repugnant. Sed hujusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiæ, sed magis a gratia causantur ; ut patet per Augustinum, XIV *De civit. Dei*, cap. IX : « Hi enim affectus de amore bono et de sancta caritate veniunt. » Ergo hujusmodi passiones in Christo fuerunt.

Respondeo dicendum quod passiones istæ aliter sunt in peccatoribus, aliter in justis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis ; in Angelis enim et Deo omnino non sunt quia vis appe-

[1] Hic ordo argumentorum intervertitur in B.

[2] « Sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit. »

[3] Sic A. B. — Edit. omittunt : « sapiens. »

[4] « Nos enim miseros facere poterit nemo, nisi nos ipsos faciamus. »

titiva sensibilis in eis non est, cujus sunt motus hujusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est quod hujusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum ; et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliæ hujusmodi passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia hujusmodi, quæ sunt respectu boni ; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per hujusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio ; unde ex hujusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco ; magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco, quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicujus convenientis vel nocivi ; ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passiones istæ causantur per modum qui est dictus ; et tunc non sunt subitæ, cum sequantur judicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur : magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus ejus infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua ejus parte. Tunc autem totaliter homo per hujusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem ; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem ; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissæ enim transmutationes minus proprie passiones vocantur ; unde Damascenus dicit in lib. II *De fid. orth.*, capit. XXII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 942 : « Non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes : qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt. »

Sciendum est ergo quod in hominibus in statu viæ, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum prævisæ, sed subitæ, et intensæ, et frequenter, et perfectæ ; unde dicuntur passionum sectatores in I *Ethicor*. In justis vero nunquam sunt perfectæ, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus ; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis : habent tamen passiones non solum prævisas, sed subitas ; et non solum respepectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, hujusmodi passiones nunquam sunt subitæ : eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores, nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis ; unde dicit Damascenus in lib. III *De fid. orth.*, cap. XX, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col, 1083 : « Non præcedebant in Domino voluntatem naturalia ; sed volens esurivit, volens timuit. » Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest ; quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali : habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiæ et hujusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicujus ut nocivi ; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor et gaudium, et hujusmodi ; non autem tristitia, vel timor. aut ira, vel aliquid tale

Sic ergo concedimus, veras passiones in Christo fuisse : unde dicit Augustinus, XIV *De civ. Dei*, cap. IX, circa med. : « Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.

Ad primum ergo dicendum quod non oportet agens esse simpliciter præstantius patiente, sed secundum quid, scilicet inquantum est agens : et sic nihil prohi-

bet objectum animæ Christi esse ea præstantius, inquantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, IX *De civit. Dei*, cap. IV, circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quæ tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant hujusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subjectas. Probat autem Augustinus, IX *De civit. Dei*, cap. IV, ex cujusdam Stoici confessione, quod Stoici volebant hujusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Unde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passiones nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam, Macrobius, lib. I *In somnium Scipionis*, paulo ante med., et Plotinus, in libr. *De virtutibus*, capit. II et sequent., dicunt passiones cum virtute purgati animi non esse : non quia non sint aliqui subiti motus passionum in hujusmodi virtuosis; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent : secundum quod Philosophus dicit in VII *Ethic.*, quod concupiscentiæ in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod, cum hujusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendæ sunt secundum differentiam bonorum et malorum. Sunt enim quædam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel ægritudo corporis, et alia hujusmodi ; quædam vero non naturalia, sicut divitiæ, honores, et alia hujusmodi circa quæ vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius, locis nunc cit., virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiæ vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquæ passiones ex bonis vel malis civilibus ; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quæ sequuntur bona vel mala naturalia.

Ad tertium dicendum quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Æstimatio autem causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio : unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio ; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum, XIV *De civit Dei*, cap. IX, a med., impassibilitas dupliciter dicitur : uno modo secundum quod privat affectiones quæ accidunt contra rationem, et mentem perturbant ; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in prædicta auctoritate secundum quod primæ impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundæ; et sic solummodo in Christo fuit.

Ad quintum dicendum quod Christus secundum animam intellectivam fuit Angelis superior : habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem Angeli non habent.

Ad sextum dicendum quod in primo homine fuerunt aliquæ passiones, ut gaudium et amor, quæ sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quæ sunt respectu mali : et hæc ad præsentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit, Christus autem voluntarie assumpsit.

Ad septimum dicendum quod in Christo fuit vera læsio corporis, et verus sensus læsionis : ipse enim secundum Divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici quod ideo dicit Christum sensum pœnæ non habuisse, non quia pœnam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

Ad octavum dicendum quod ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile læsionis; unde dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum : « Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima

beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor. » Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem Divinitatis ex quadam dispositione et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit, lib. III *De fid. orth.*, cap. xv, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059; unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus.

Ad nonum dicendum quod bonum hominis Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quæ sunt fortunæ exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quæ tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona : quæ differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

Ad decimum dicendum quod quamvis læsio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis; et sic fuit ibi tristitia.

Ad undecimum dicendum quod Chrysostomus loquitur de læsione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis : non autem ex sola tali læsione passio tristitiæ in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IX.

Utrum doloris passio fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem. — III part., quæst. XLVI, art. VII.

Nono quæritur utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; et videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci non est alicujus sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

2. Præterea, unaquæque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii objecti. Ergo et dolor alicui potentiæ attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte objecti. Sed respectu rerum æternarum, quæ sunt superioris rationis objecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

3. Præterea, secundum Augustinum XIV *De civitate Dei*, cap. VII, in fin., dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, secundum quod est corpori conjuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non conjungitur, cum, secundum Philosophum in III *De anima*, comm. VI, intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

4. Sed dicendum quod ratio superior non conjungitur corpori per operationem, conjungitur tamen ei ut forma. — Sed contra : secundum Philosophum in lib. *De somm. et vig.*, cap. I, ante med., ejusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animæ absque communicatione corporis ; et potentia intellectiva erit animæ non secundum quod conjungitur corpori : et ita ratio superior, non erit corpori conjuncta ut forma.

5. Præterea, secundum Damascenum, lib. II, cap. XXII, passio est motus irrationalis animæ, et appetitivæ. Sed dolor et tristitia et hujusmodi sunt quædam passiones. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

6. Præterea, secundum Augustinum XIX *De civitate Dei*, cap. VI, dolor vel tristitia est eorum quæ nobis nolentibus accidunt. Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra ejus voluntatem accidit, quæ perfectissime divinæ voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

7. Sed dicendum quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. — Sed contra : eadem potentia est ratio ut est considerata, et ut natura : diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut

natura nolebat, eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

8 Præterea, secundum Philosophum, I *Topic.*, cap. XIII, « delectationi quæ est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria. » Delectatio autem superioris rationis est in contemplando æterna. Ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia : hæc enim tristitia sive dolor delectationi contemplativæ opponeretur; et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiæ non fuit.

1. Sed contra est quod in Psal. LXXV dicitur : *Repleta est malis anima mea* ; *Glossa* ibi ex August. : « non vitiis, sed doloribus. » Ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor; et ita in superiori ratione.

2. Præterea, satisfactio respondet culpæ. Sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenerit usque ad superiorem rationem; et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

3. Præterea, ut dicit *Glossa*, super illud : *Repleta est malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus : quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita, non dicimus rationem, sed intellectum; in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

4. Præterea, tota anima, secundum Augustinum, VI *De Trinit.*, cap. VI, non procul a fin., est in toto corpore. Ergo quælibet pars ejus est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quædam pars animæ. Ergo est corpori unita ; et ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis, art. II hujus quæst., patet duplex est passio, qua anima per accidens patitur : una corporalis, quæ incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita ; alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cujus motum sequitur quædam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum, XIV *De civit. Dei*, cap. VII, in fin., sic dicendum est quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore : scilicet læsio, et læsionis experimentalis perceptio ; læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima inquantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam : in essentia vero animæ omnes potentiæ radicantur : et secundum hoc illa læsio ad animam et ad omnes partes ejus in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio læsionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. III hujus quæst., dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est passio animalis proprie, ex cujus objecto tristitia contingit, per cujus apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex objecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiæ accidere poterat; scilicet ex parte æternorum, quibus perfectissime fruebatur ; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animæ radicatur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda respiciebat.

Ad primum ergo dicendum quod tunc homo perturbatur et a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo ; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animæ Christi, immutando ejus propriam rationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, in corp. art. ; et ideo non sequitur.

Ad secundum dicendum quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animæ Christi per comparationem ad proprium objectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quæ est animæ essentia.

Ad tertium dicendum quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo inquantum est potentia quædam; et sic dicitur esse actus corporis inquantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum ; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis : et sic intellec-

tus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiæ in qua fundatur ; et sic tam intellectus quam aliæ potentiæ corpori conjunguntur ut forma, inquantum sunt in anima, quæ per sui essentiam est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod illa objectio procedit secundum rationem potentiæ, non autem secundum quod in essentia animæ radicatur.

Ad quintum dicendum quod Damascenus loquitur de passione animali : quæ quidem passio sicut in proprio subjecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, inquantum ex objecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquæ operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cujus similitudinis nomina passionum aliquando Angelis vel Deo attribuntur, ut Augustinus dicit, IX *De civ*, *Dei*, cap. IX, circa fin. Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animæ Christi, sed secundum quod in essentia animæ radicatur, ut dictum est in corp. art.

Ad sextum dicendum quod objectio illa probat in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum objectum comparatur : sic enim nihil ea nolente accidit.

Ad septimum dicendum quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est natura [1] creaturæ rationalis, prout scilicet fundata in essentia animæ dat esse naturale corpori ; ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis inquantum est ratio ; et hoc est actus ejus, quia potentiæ definiuntur per actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad objectum, sed secundum quod in essentia animæ radicatur, ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, inquantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati læsionem : uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur; et hæc est passio visus ut visus : alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur ; et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi prædicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quædam quæ secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud ; sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda ; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animæ vel corporis, sic appetuntur : et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat ; unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat : prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis ; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed inferiorem tantum, quæ his quæ sunt corporis intendit sicut proprio objecto : unde in passiones corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quæ sunt corporis, sicut objectis ; sic enim intendit solis æternis ; ad corporalia vero respicit de eis judicando per rationes æternas, quibus non solum conspiciendis, sed consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes æternas, secundum quas de ea gaudebat, inquantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriæ operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se : quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem ; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dicit patet.

[1] Sic A, B, D. — Vox deest in C. — Edit. : « naturæ. »

Ad octavum dicendum quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quæ est consideratio ; et sic delectationi quæ est in considerando nulla tristitia opponitur vel contrariatur : quia huic considerationi quæ est causa delectationis non est aliqua consideratio contraria, quæ sit causa tristitiæ : omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus : quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor ; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati ; inquantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia ; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, inquantum consideratur ut quoddam malum ; secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animæ Christi, sed prout in essentia animæ radicatur.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod *Glossa* non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia ; sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori ; et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animæ ; sic enim corpori unitur.

Ad secundum dicendum quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi inquantum est voluntarie ex caritate suscepta : et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriæ operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis : quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

Ad tertium dicendum quod in ratione duo intelliguntur ; scilicet participatio quædam intellectualis veritatis, et iterum intellectus obumbratio vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori ; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliæ formæ materiales. Et ideo cum operatio rationis insit animæ secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

Ad quartum dicendum quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam [1] distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat ad aliquam potentiam animæ, non tamen excluditur quin anima patiatur.

ARTICULUS X.

Utrum per dolorem passionis, qui in superiori ratione Christi erat, gaudium fruitionis impediretur, et e converso. — III part., quæst. XLVI, art. VIII.

Decimo quæritur utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso ; et videtur quod sic. Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur : quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. XIII et XIV, quod « delectatio quælibet expellit tristitiam contrariam ; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam. » Sed delectatio qua superior ratio animæ Christi fruebatur Divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

3. Præterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

4. Præterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animæ est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod cor-

[1] Al. : « ab aliis distinctam a ratione etc. »

pus fuerit ex hoc gaudio immutatum; et ita dolor non potuit esse nec in corpore, nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita.

5. Præterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subjecta creatura. Sed visio qua Moyses vidit Deum in subjecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario jejunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quæ Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit; et sic idem quod prius.

6. Præterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Præterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus : utramque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animæ, quæ consistit in hoc quod superior ratio Divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quæ minus est; et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

8. Præterea, sicut anima Christi unitur Verbo, ita et caro ejus. Sed si caro ejus esset glorificata per unionem ad Verbum, non posset in ea esse aliquis dolor. Ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad Verbum, non poterat in ea esse aliquis dolor.

9. Præterea, secundum Augustinum, XII *Super Genesim ad litteram,* cap. XXIV, gaudium et dolor per essentiam sunt in anima. Gaudium autem et dolor sunt contraria. Cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis non simul potuerit esse gaudium fruitionis et dolor passionis.

10. Præterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis. Sed non est possibile simul apprehendere nocivum et conveniens : quia contingit unum solum intelligere, secundum Philosophum. Ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

11. Præterea, majus posse habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem. Ergo multo fortius in Christo, in quo natura humana fuit integra, ratio trahebat post se sensualitatem. Sed tota sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione : ex quo videtur quod anima Christi totaliter erat expers doloris.

12. Præterea, major est infirmitas contracta quam assumpta; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam, eorum corpora a læsione ignis impassibilia servavit. Ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona Verbi Dei et fruitio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

13. Præterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur : dolor autem passionis per hoc quod convertitur ad corpus : quia simplex, ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

14. Sed dicendum quod in Christo fuit duplex status; scilicet viatoris, et comprehensoris; et secundum hos duos status sic potuit inesse ei gaudium fruitionis et dolor passionis. — Sed contra : duplex status Christi nec aufert contrarietatem quæ est inter gaudium et dolorem, nec subjectum gaudii et doloris diversificat. Contraria autem non possunt esse in eodem subjecto. Ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

15. Præterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii, aut non. Si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt. Si autem non sunt contrarii, cum contrariorum sint contrariæ causæ, videtur quod duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor quæ sunt contraria.

16. Præterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur. Multo ergo fortius, quando una potentia est intensa in uno actu, retrahitur

ipsa ab alio. Sed in ratione superiori fuit gaudium intensum. Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

17. Sed dicendum quod dolor erat materialis respectu gaudii : unde per dolorem gaudium non impediebatur. — Sed contra : dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. Ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis ; et sic dolor et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

Sed contra : secundum proportionem causarum est proportio effectuum. Sed unio animæ Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem ejus ad Divinitatem erat causa gaudii : hæ autem duæ uniones non se impediunt. Ergo [1] nec dolor et gaudium se impediunt.

Præterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor. Ergo habuit ea quæ sunt viatoris et comprehensoris. Sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire. Ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

Respondeo dicendum quod in Christo duo prædicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impedierunt.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod secundum naturæ ordinem, propter colligantiam virium animæ in una essentia, et animæ et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animæ transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem, et usque ad mortem : contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animæ fit redundantia in corpus glorificandum ; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam, art. VIII, in sol. ad IX argum. ; et similiter est e converso quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia hujusmodi, ut dicitur in lib. *Sex principiorum*, cap. IV et est de « quando » non procul a fin. inter opera Arist. Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores ; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus : et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores ; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.

In Christo autem secus est : nam propter divinam virtutem Verbi, ejus voluntati subjectus erat ordo naturæ ; unde poterat hoc contingere ut non fieret prædicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanæ naturæ quantum ad singulas partes ejus, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostræ reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in lib. III *De fid. orth.*, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059 : « Movebatur secundum consequentiam naturæ, Verbo volente et permittente dispensative pati et operari quæcumque propria, ut per omnia naturæ credatur veritas. »

Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, inquantum per ejus operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animæ, nec ad corpus : alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animæ inquantum est forma corporis, nec inquantum est radix inferiorum virium : sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter dolor, qui erat ex læsione corporis in ipso corpore et essentia animæ secundum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliqualiter impediretur.

Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, inquantum in esse animæ radicatur ; et erat ibi gaudium summum inquantum per actum suum Deo fruebatur : et sic ipsum gau-

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « ergo in Christo fuit simul dolor passionis et gaudium fruitionis. »

dium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiæ animæ, in qua fundatur.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Deus est bonum et vita animæ, ita anima est bonum et vita corporis; non autem e converso, quod corpus sit bonum animæ. Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumentum respectu unionis animæ ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo, passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis summi boni: propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animæ vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni, quod est Deus: unde anima quæ fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

Ad secundum dicendum quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quæ in Christo non fuit, ut dictum est, in corp. art.: et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractæ.

Unde patet solutio ad tertium.

Et hac etiam ratione ex operatione animæ contingit aliqua immutatio in corpore: ex quo patet solutio ad quartum. Inde est quod Moyses siti et fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in subjecta creatura: et sic patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus; sic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod læsio corporis attingebat eam ut actum corporis, mediante essentia, in qua radicatur; ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur: et sic erat et purum gaudium et purus dolor; et sic utrumque in summo.

Ad septimum dicendum quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suæ conceptionis gloria animæ, non autem corporis conferretur; ut scilicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis; et sic esset conveniens mediator Dei et hominum, in gloriam nos adducens, et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr. xi, 10: *Decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari.*

Ad octavum dicendum quod anima Christi fuit conjuncta Verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis; et hæc unio fecit eam beatam; alio modo per unionem, et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personæ sine fruitione, non esset beata, proprie loquendo: quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod se ipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a Filio Dei in unitate personæ assumptum; sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

Ad nonum dicendum quod contraria esse in eodem per se, est impossibile; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se, et aliud per accidens; sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium ejus ad quod navis movetur. Ita in superiori ratione animæ Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Vel potest dici quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

Ad decimum dicendum quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species; potest autem per unam speciem simul multa intelligere vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum; et sic intellectus animæ Christi et cujuslibet beati multa simul intelligit, inquantum videndo essentiam divinam, alia cognoscit. Dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum, et sentire aliud sensu corporali: et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, et dolor passionis ex sensu nocumenti. Dato iterum quod non possit simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud; ex illo tamen uno intellecto posset diversimode affici appetitus superior et inferior, ut superior gauderet, et inferior timeret vel doleret: sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina

se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium; ratione vero horribilitatis suæ in inferiori appetitu timorem inducit.

Ad undecimum dicendum quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

Ad duodecimum dicendum quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace; sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non læderentur, sicut fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur. Sed quare factum non fuerit, dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum quod conversio potentiæ ad aliquid est per actum ipsius : et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur; dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhæsionem vel adhærentiam qua adhærebat essentiæ animæ sicut suæ radici.

Ad decimumquartum dicendum quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est, in corp. art.; et hæc est causa quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant. Et ideo dicitur, quod secundum duos status hæc duo sibi inerant : quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat.

Ad decimumquintum dicendum quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul inesse poterant, non secundum idem, sed secundum diversa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhærebat Deo secundum superiorem rationem; status vero viatoris secundum quod naturali conjunctione anima corpori passibili jungebatur, et superior ratio ipsi animæ; ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis; status vero viatoris ad corpus passibile, et ad ea quæ ad hoc consequuntur.

Ad decimumsextum dicendum quod in Christo hoc fuit speciale, ratione jam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu, nec aliquatenus impediebatur; et sic gaudium superioris neque impediebatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione : quia iste dolor non erat in ea secundum actum ejus, sed attingebat eam aliqualiter secundum quod in essentia animæ erat fundata.

Ad decimumseptimum dicendum quod sicut cognitio beata est principaliter divinæ essentiæ, et secundario eorum quæ in divina essentia cognoscuntur; ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo; secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudii fruitionis : erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quæ Deo erant placita; et sic erat de dolore, inquantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

QUÆSTIO XXVII [1].

DE GRATIA.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima. — I-II, quæst. cx, art. I.

Quæstio est de gratia : et primo quæritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, XIX *De*

[1] (In septem articulos divisa.)

Codd. non habent : primo, utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima; 2° utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; 3° utrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ; 4° utrum sacramenta novæ legis sint gratiæ causa; 5° utrum in homine uno sit tantum una gratia gratum faciens; 6° utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto; 7° utrum gratia sit in sacramentis.

civit. Dei, cap. xxvi, in princ., sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo similiter Deus animæ; et ita, vita quæ est per gratiam, non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

2. Præterea, gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus. Sed homo dicitur esse Deo gratus, secundum quod acceptatus est a Deo : acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quæ quidem est in ipso; sicut et aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quæ est in acceptante. Ergo gratia nihil ponit in homine, sed in Deo tantum.

3. Præterea, per esse spirituale gratiæ magis Deo appropinquamus quam per esse naturale. Sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit. Ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante; et sic idem quod prius.

4. Præterea, gratia est quædam animæ sanitas. Sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adæquatos. Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed præsupponit potentias animæ æqualitate justitiæ adæquatas.

5. Præterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quædam liberalitas : idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare. Liberalitas autem non est in accipiente, sed id dante. Ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

6. Præterea , nulla creatura anima Christi est nobilior. Gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. Ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7. Præterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una est autem veritas, secundum Anselmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo et una est gratia, per quam omnes affectus perficiuntur. Nullum autem creatum unum potest esse in multis. Ergo gratia non est quid creatum.

8. Præterea, nihil est in genere nisi compositum. Gratia autem non est composita, sed forma simplex. Ergo non est in genere. Omne autem creatum est in aliquo genere. Ergo gratia non est quid creatum.

9. Præterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus : tria enim sunt in anima, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. v : potentia, habitus et passio. Gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis; nec est passio, quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus : nam habitus est qualitas difficile mobilis, secundum Philosophum in *Prædicamentis*, in prædic. qualitatis : gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non est aliquid in anima.

10. Præterea, secundum Augustinum, XXV *De Trinit.*, in princ., inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo utitur. Ergo gratia non est aliquid creatum.

11. Præterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior. Sed aliis creaturis non opponitur aliquid supra sua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata sint, secundum illud Genes. I, 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

Sed contra est quod dicit *Glossa* ex August., super illud Psalm. CIII : *Ut exhilaret faciem in oleo : Gratia est quidam nitor animæ, sanctum concilians amorem.* Sed nitor est aliquid positive in anima, quod est creatum. Ergo et gratia.

Præterea, Deus dicitur esse in Sanctis per gratiam quodam modo speciali præ aliis creaturis. Non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum. Ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

Præterea , Damascenus dicit quod gratia est delectatio animæ. Sed delectatio est aliquid creatum in anima. Ergo et gratia.

Præterea, omnis actio est ab aliqua forma. Sed actio meritoria est a gratia. Ergo gratia est aliqua forma in anima.

Respondeo dicendum quod nomen gratiæ dupliciter consuevit accipi. Uno modo pro aliquo quod gratis datur : sicut consuevimus dicere : Facio tibi hanc

gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur; sicut dicimus : Iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Et hæ duæ significationes ordinem habent ad invicem : non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus. Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus; quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiæ et sapientiæ et hujusmodi, de qua nunc non quæritur, quia constat hujusmodi esse aliquid creatum in anima ; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod hæc gratia ponat aliquid in Deo, manifestum est ; ponit enim actum divinæ voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum tamen hæc ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam; quibusdam asserentibus gratiam hujusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo.

Sed hoc stare non potest : Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. XI, 25 : *Diligis omnia quæ sunt*, et omnia approbare, Genes. I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat.* Sed ratione hujusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed inquantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita æterna; sicut Isa. LXIV, 4 : *Oculus non vidit, Deus, absque te quæ præparasti diligentibus te.* Unde, Roman. VI, 23, dicitur : *Gratia Dei vita æterna.* Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale : et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso; quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternam, præstat ei aliquid per quod sit dignus vita æterna. Et hoc est quod dicitur Coloss. I, 12 : *Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine.* Et hujus ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra; ita voluntas ejus est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam æternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita æterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens ; aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret; cum contingat aliquem peccatorem esse prædestinatum ad vitam æternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso ; quia non omne donum gratis datum nos dignos vita æterna facit.

Ad primum ergo dicendum quod anima est causa formalis vitæ corporalis ; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens ; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante : albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

Ad secundum dicendum quod ipsa acceptatio quæ est in voluntate divina respectu æterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud ; quod non contingit in acceptatione humana ; et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

Ad tertium dicendum quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali : forma enim naturalis principium est esse naturalis ; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quæ est gratia.

Ad quartum dicendum quod sanitas est quædam qualitas corporalis ex humoribus adæquatis causata ; ponitur enim in prima specie qualitatis ; et sic ratio procedit ex falso.

Ad quintum dicendum quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum æternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

Ad sextum dicendum quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animæ est ea nobilior, inquantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici quod gratia, inquantum creatum, non est nobilior anima Christi ; sed inquantum est quædam similitudo divinæ bonitatis

expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Christi.

Ad septimum dicendum quod una est veritas prima increata, a qua tamen multæ veritates, quasi primæ veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur; ut dicit *Glossa* August. super illud Psal. XI : *Diminutæ sunt veritates etc.* ; similiter una est bonitas increata, cujus sunt multæ similitudines in creatis mentibus per participationem gratiæ. Tamen sciendum est quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum : nam veritas se habet ad intellectum ut objectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subjectum diversorum, non autem eamdem formam.

Ad octavum dicendum quod omne quod est in genere substantiæ est compositum reali compositione ; eo quod id quod est in prædicamento substantiæ, est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis ; quod requiritur in omnibus quæ sunt directe in prædicamento : et ideo omne quod est directe in prædicamento substantiæ compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quædam in prædicamento substantiæ per reductionem, ut principia substantiæ subsistentis, in quibus prædicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent . similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse ; sed subjectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in prædicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia : et talis compositio in gratia invenitur.

Ad nonum dicendum quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium ; sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. VI, quod justo difficile est operari injusta.

Ad decimum dicendum quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et justificatur ; nec per modum objecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata : potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur.

Ad undecimum dicendum quod aliæ creaturæ irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium ; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam hujusmodi bonis proportionata sunt. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis ; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

ARTICULUS II.

Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas. — I-II, quæst. CX. art. III.

Secundo quæritur utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas ; et videtur quod sic. Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod accepti sumus ei. Hoc autem est per caritatem : Prov. VIII, 17 : *Ego diligentes me diligo.* Ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De bono Perseverantiæ*, cap. XVII, circa fin., quod illud Dei beneficium quo voluntas homini præparatur et prævenitur, est fides : non autem informis, sed formata, quæ est per caritatem. Cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

3. Præterea, ad hoc Spiritus sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet. Ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat. Dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut Filius secundum donum sapientiæ, propter similitudinem horum donorum ad personas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus sanctus per gratiam. Ergo gratia est idem quod caritas.

4. Præterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam æternam habendam. Sed per caritatem redditur quis dignus vita æterna, ut patet Joan. XIV, 21 : *Si quis diliget me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum ;* in qua manifestatione vita æterna consistit. Ergo caritas est idem quod gratia.

5. Præterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi ; scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam

homo habeat Deum carum. Per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus, quam quod habeat Deum carum, ut patet I Joan. IV, 10 : *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Sed hæc est ratio gratiæ, ut per eam aliquis sit habitu Deo gratus. Ergo, cum idem sit esse Deo carum quod Deo gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

6. Præterea, Augustinus dicit XV *De Trinitate*, cap. VIII, in princ., quod « sola caritas est quæ dividit inter filios regni et filios perditionis ; cetera enim dona sunt bonis malisque communia. » Sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis. Ergo est idem quod caritas.

7. Præterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quæ est habitus vel dispositio : et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus ; nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi caritas, quæ est forma virtutum. Ergo gratia est caritas.

1. Sed contra, nihil prævenit se ipsum. Sed gratia prævenit caritatem, ut Augustinus dicit in II *De prædestinatione Sanctorum*, (in lib. *De dono perseverantiæ*, cap. XVI, circa fin.). Ergo gratia non est idem quod caritas.

2. Præterea, Roman. V, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo datio Spiritus sancti præcedit caritatem sicut causa effectum. Sed Spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. Ergo aliquod donum est in nobis quod præcedit caritatem ; et hoc non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam caritas.

3. Præterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum ; caritas vero non semper est in suo actu; non enim semper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non est gratia.

4. Præterea, caritas quædam dilectio est. Dilectio autem est secundum quam diligentes sumus. Ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus. Sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso ; actus enim nostri non sunt causa gratiæ, sed e converso. Ergo gratia, per quam sumus Deo accepti, est aliud quam caritas.

5. Præterea, quod pluribus commune est non inest alicui eorum ratione alicujus quod sit sibi proprium. Sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, secundum quod est ei proprium ; et ita nec caritati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus. Sed non commune per prædicationem, ut videtur : quia sic essent tot gratiæ quot sunt virtutes. Ergo est commune per modum causæ : et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

6. Præterea, caritas perficit animam in ordine ad objectum diligibile. Sed gratia non importat respectum ad aliquod objectum, quia nec ad actum ; sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo. Ergo gratia non est caritas.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem ; differt autem secundum rationem, ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et ejus actum Deo acceptum reddit ; et inter alias virtutes præcipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam : et hæc opinio rationabilior videtur. Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria præexiguntur : scilicet natura proportionata ad finem illum ; et inclinatio ad finem illum, quæ est naturalis appetitus finis; et motus in finem : sicut patet quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum ; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens ; scilicet vita æterna, quæ consistit

in visione Dei per essentiam, quæ excedit proportionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Dei connaturalis existens : unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum; sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens : et ad hoc datur gratia ; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas ; ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, et ejus motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus. Et quod hæc comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in cap. II *Cæl. hier.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 391 ; ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus naturæ, nisi prius habeat esse in natura illa.

Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit diligentes se; non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligat; sed potius e converso.

Ad secundum dicendum quod fides dicitur esse gratia præveniens, inquantum in motu fidei primo apparet gratiæ prævenientis effectus.

Ad tertium dicendum quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam ; sed specialiter alicui personæ appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cujus persona mitti dicitur.

Ad quartum dicendum quod caritas non sufficeret ad merendum bonum æternum, nisi præsupposita idoneitate merentis, quæ est per gratiam ; aliter enim dilectio nostra non esset tanto præmio condigna.

Ad quintum dicendum quod non est inconveniens, aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicujus hominis ; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subjecto ; et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus ; tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos deo caros faciat : primum enim pertinet ad dilectionem inquantum est dilectio, non autem secundum.

Ad sextum dicendum quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei inquantum non potest esse informis, sicut aliæ virtutes : unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa formatur.

Ad septimum dicendum quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus animæ quæ philosophi sciverunt, invenitur : quia philosophi non cognoverunt nisi illa animæ accidentia quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos.

Alia concedimus, quamvis quædam eorum non recte concludant.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura possit gratiæ causa esse. — I-II, quæst. CXII, art. I.

Tertio quæritur utrum aliqua creatura possit esse causa gratiæ ; et videtur quod sic. Joan. xx 23, Dominus dixit discipulis suis : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ex quo patet quod homines possunt peccata remittere. Sed peccata non remittuntur nisi per gratiam. Ergo homines possunt gratiam conferre.

2. Præterea, Dionysius dicit cap. IV *De divinis nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 694 et seqq., quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transfundunt; ita substantiæ Deo appropinquantes ejus lumen plenius recipiunt, et aliis tradunt. Sed lumen divinum est gratia. Ergo creaturæ quædam plenius gratiam recipientes possunt eam aliis tradere.

3. Præterea, bonum secundum Dionysium, cap. IV *De divin. nomin.*, circa princip., est diffusivum sui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis. Sed formæ spirituales plus habent de rationi boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores. Cum ergo formæ corporales in aliquibus creaturis existentes sint principium suæ communicationis in similitudine speciei, multo magis qui habet gratiam poterit in alio gratiam causare.

4. Præterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiæ, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura potest alteri præbere; quod patet ex hoc quod, secundum Dionysium, cap. VII *Cœl. hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 210, superiores Angeli inferiores illuminant : quæ quidem illuminatio, secundum ipsum, est divinæ scientiæ assumptio. Ergo gratiam potest rationalis creatura alii præbere.

5. Præterea, Christus est caput nostrum, secundum humanam naturam. Sed capitis est sensus et motus in membra diffundere. Ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiæ intelliguntur, secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

6. Sed dicendum quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. — Sed contra : Christus præ aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiæ. Sed per modum ministerii operari ad gratiæ collationem convenit aliis Ecclesiæ ministris. Ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

7. Præterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam. Sed, sicut dicit *Glossa* super illud Psalm. XXIX, *Ad vesperum demorabitur fletus*, resurrectio Christi est causa resurrectionis animæ in præsenti, et corporis in futuro : resurrectio autem animæ in præsenti est per gratiam. Ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiæ.

8. Præterea, forma susbtantialis, quæ dat esse et vivere est nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem, quæ dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem. Ergo multo fortius potest in formam accidentalem, quæ est gratia.

9. Sed dicebatur quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia, cum non educatur de potentia materiæ, non fit nisi per creationem : creare autem est infinitæ potentiæ, propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturæ potest competere. — Sed contra : infinita non est pertransire. Sed distantiam quæ est de ente in nihil contingit pertransire : quia creatura per se ipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur, secundum Gregorium, XVI *Mor.*, cap. XXVIII, parum a princ. Ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

10. Præerea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter; sed solum secundum quid : quod patet ex hoc quod, si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiæ infinitæ simpliciter. Sed non est inconveniens quod alicui creaturæ conferatur potentia infinita secundum quid, quia ipsa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, inquantum infinito bono conjungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

11. Præterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentea et virtuosos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subjecti, sint magnæ potestatis. Si ergo ponatur quod aliquis Sanctus possit conferre gratiam, in nullo præjudicatur divinæ gloriæ.

12. Præterea, Rom. III, 22, dicitur : *Justitia* autem *Dei per fidem Jesu Christi*. Sed, ut dicitur Rom. x, 17, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. Cum ergo verbum Christi sit a prædicatore, videtur quod gratia, sive justitia, sit a fidei prædicatore.

13. Præterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est. Sed gratia sive Spiritus sanctus, est alicujus hominis, quia ei datur. Ergo aliquis potest dare alteri gratiam, sive Spiritum sanctum.

14. Præterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua. Sed prælati Ecclesiæ debent reddere rationem de animabus subditorum; Hebr. ult., 17 : *Ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris*. Ergo animæ subditorum sunt in potestate prælatorum, ut eas per gratiam possint justificare.

15. Præterea, ministri Dei magis sunt accepti deo quam ministri regis temporalis ipsi regi. Sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare. Ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

16. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa causati. Sed sacerdos est causa impositionis manuum, quæ est causa quod Spiritus sanctus detur; Actuum VIII, 17 : *Imponebant manus super eos, et accipiebant Spiritum sanctum*. Ergo Sacerdos est causa gratiæ, in qua Spiritus sanctus datur.

17. Præterea, omnis potestas commu-

nicabilis creaturæ, ei communicata est : quia si Deus eam potuit et noluit communicare, fuit invidus : sicut Augustinus ad Filii æqualitatem probandam argumentatur, lib. III *Contra Maximinum*, cap. XVIII. Sed potestas conferendi gratiam fuit creaturæ communicabilis, ut Magister dicit, v dist. IV lib. Ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturæ.

18. Præterea, secundum Dionysium, cap. IV *Cælest. hierarch.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182, lex Divinitatis est, per media, ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturæ rationalis in Deum est præcipue per gratiam. Ergo per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

19. Præterea, magis est expellere principale quam accessorium. Sed hominibus data est potestas dæmones expellendi, qui sunt nobis causa malitiæ, ut patet Lucæ x, et Matth. ult. Ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

20. Sed dicendum quod hoc facit per ministerium. — Sed contra : sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum ministerii. Ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

21 Præterea, anima vivit vita naturæ, et vita gratiæ. Sed vitam naturæ communicat alteri, scilicet corpori. Ergo et vitam gratiæ potest alteri communicare.

22. Præterea, culpa et gratia sunt contraria. Sed anima potest sibi ipsi esse causa culpæ. Ergo potest sibi esse causa gratiæ.

23. Præterea, homo dicitur minor mundus, inquantum in se gerit majoris mundi similitudinem. Sed in majori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura. Ergo et in minori mundo, idest in homine, effectus spiritualis gratiæ est ab aliqua creatura.

24. Præterea, secundum Philosophum in IV *Metaph.*, perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere : et loquitur de perfectione naturæ. Major autem est perfectio gratiæ quam naturæ. Ergo habens perfectionem gratiæ potest alterum in gratia constituere.

25. Præterea, actio formæ attribuitur habenti formam; sicut calefacere, qui est actus caloris, attribuitur igni. Sed justificare est actus justitiæ. Ergo attribuenda est justo. Justificatio autem non est nisi per gratiam. Ergo et justus potest dare gratiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V *De Trin.* (*De civit. Dei*, cap. XVI) : quod sancti viri non possunt dare Spiritum sanctum. Sed in dono gratiæ datur Spiritus sanctus. Ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

Præterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest; hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet aliquid largiendo; quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum; quod est inconveniens. Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

Præterea, Anselmus probat in lib. *Cur Deus homo*, lib. I (*a*), cap. v, *Pat. lat.* t. t. CLVIII, col. 365, quod reparatio humani generis non poterat fieri per Angelum, quia sic esset suæ salutis debitor Angelo, et nullo modo posset ad Angeli æqualitatem pervenire. Sed salus hominis est per gratiam. Ergo idem inconveniens sequeretur, si Angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura potest gratiam dare.

Præterea, secundum Augustinum, tractat. LXXII *In Joan.*, majus est justificare impium quam creare cœlum et terram. Sed per gratiam justificatur impius. Cum igitur creare cœlum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

Præterea, omnis actio est per aliquam conjunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

Respondeo dicendum quod simpliciter concedendum est quod nulla creatura potest creare gratiam effective; quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiæ susceptionem. Cujus ratio triplex est.

Prima sumitur ex conditione ipsius

(*a*) Titulus hujus cap. est : *quod redemptio hominis non potuit fieri per aliam quam per Dei personam*, et sic neque per angelum, neque per hominem. Sed probat Anselmus, lib. II, cap. VI, *quod satisfactionem per quam salvatur homo non possit facere* nisi *Deus homo*.

gratiæ. Gratia enim, ut dictum est, art. I hujus quæst., est quædam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale : nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia ejus solius est rem ultra statum naturæ promovere, cujus est gradus naturæ statuere et limitare ; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi præsupposita potentia materiæ, vel alicujus loco materiæ : potentia autem naturalis creaturæ non se extendit ultra perfectiones naturales ; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest ; et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expletionem [1] aliqua creatura cooperetur vel orando, vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiæ. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur : ipsa enim est quæ præparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum, in lib. *De gratia et natura*, cap. XXIII. Voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicujus actus sit potentia et objectum, dupliciter actus alicujus potentiæ potest immutari. Uno modo ex parte potentiæ, dum aliquis in ipsa potentia operatur ; quod solius Dei est respectu potentiarum quæ non sunt organis affixæ, scilicet intellectus et voluntatis ; in aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens ; secundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte objecti, adhibendo scilicet objectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet objectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid hujusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur : alia vero objecta voluntatem non ex necessitate movent : sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quæ non sunt naturaliter notæ, propter necessariam habitudinem earum ad principia : quæ scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati ; cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte objecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiæ, nec intellectum nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest ; nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiæ. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum ; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis ; ita gratiæ collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini conjungitur, a solo Deo est.

Ad primum ergo dicendum quod solus Deus remittit peccata active, ut patet Isa. XLIII, 25 : *Ego sum... qui deleo iniquitates tuas propter me ;* homines autem dicuntur remittere ministerio.

Ad secundum dicendum quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinæ ; sic enim inferiores Angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

Ad tertium dicendum quod non est ex defectu bonitatis gratiæ quin habens eam possit in alium diffundere ; sed est ex ejus eminentia pariter, et defectu habentis : quia ipsa transcendit statum naturæ creatæ ; et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

Ad quartum dicendum quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione jam dicta, in corp. artic.

Ad quintum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective : secundum quod homo, ministerio ; unde dicitur Rom. XV, 8 : *Dico autem Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.*

Ad sextum dicendum quod ideo Christus secundum humanam naturam præ aliis ministris caput Ecclesiæ dicitur, quia præ ceteris aliis ministerium habuit, inquantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis ejus sacramentis imbuimur, et virtute passionis

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « expulsionem. »

ejus tota humana natura a peccato primi parentis purgatur : et multa alia hujusmodi sunt quæ Christo singulariter conveniunt.

Ad septimum dicendum quod, sicut dicit Damascenus lib. III *De fid. orth.*, cap. xv, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059, ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum Divinitatis : et ideo quasi instrumentaliter ea quæ sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia, ad effectum Divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostræ resurrectionis spiritualis inquantum per ejus fidem beatificamur. Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, inquantum in ipsa resurrectione Christi est quædam similitudo nostræ spiritualis resurrectionis.

Ad octavum dicendum quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturæ creatæ, sicut nec aliæ formæ naturales; et ideo agens naturale, præsupposita potentia quæ est in natura respectu hujusmodi formarum, potest aliquo modo in earum eductionem : non autem est simile de gratia, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum quod illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cujus est proprie esse et fieri : formæ autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur : sicut nec esse habent per se, sed in alio : et quamvis non habeant materiam « ex qua, » quæ sit pars eorum; habent tamen materiam « in qua, » a qua dependent, et per cujus mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subjecta eorum transmutari. Secus autem est de anima rationali, quæ est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est argumentum, dicendo quod falsum, et falso concludit. Ad quod dicendum quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere. Uno modo quod sit ex utraque parte infinita; sicut si unus haberet albedinem infinitam, et alius infinitam nigredinem; et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita, sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam; et sic esse creaturæ a non esse secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita, et ex alia parte infinita : ut si unus haberet albedinem finitam, et alius infinitam nigredinem; et talis est distantia inter esse creatum, et non esse simpliciter; quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum, inquantum omnem defectum qui cogitari potest, excedit. Hæc ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est; inquantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur: non autem ex parte illa qua infinita est.

Ad decimum dicendum quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, inquantum est potentiæ instituentis naturam, quæ est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, et alia facere non possit.

Ad undecimum dicendum quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta, quæ eos ab ejus subjectione non subtrahat; non autem si per potentiam ab ejus subjectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo æquaretur utpote habens potentiam infinitam; unde divinæ gloriæ derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

Ad duodecimum dicendum quod auditus non est causa sufficiens fidei; quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt : sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quæ dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus, qui solam voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem, et illustrando intellectum fidei, ut non repugnet his quæ a prædicatore proponuntur; prædicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

Ad decimumtertium dicendum quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare : non autem quod meum est sicut forma inhærens; non enim dare colorem vel quantitatem meam alteri possum. Sic autem gratia hominis est, et non primo modo.

Ad decimumquartum dicendum quod prælatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non

perdatur, admonendo vel corrigendo; et ratione hujus, rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

Ad decimumquintum dicendum quod ministri regis temporalis non conciliant regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis; et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective causando.

Ad decimumsextum dicendum quod manus impositio non causat Spiritus sancti adventum; sed simul cum manus impositione Spiritus sanctus advenit. Unde non dicitur in textu quod Apostoli imponentes manus darent Spiritum sanctum; sed quod imponebant manus, et illi accipiebant Spiritum sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiæ, ut post, art. sequent., dicetur, hoc non habebit manus impositio inquantum est ab homine, sed ex institutione divina.

Ad decimumseptimum dicendum quod opinio Magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et justificandi possit creaturæ conferri; quamvis etiam Magister non dicat quod potestas justificandi per auctoritatem possit creaturæ conferri, sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturæ, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturæ communicabile est ei communicatum, intelligendum est de illis quæ natura ejus requirit; non autem de illis quæ possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia, si non conferantur : et ideo non est simile de Filio. Nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis. Unde, si Deus Pater plenitudinem suæ naturæ Filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et præcipue secundum eos qui dicebant, quod Pater Filium necessitate naturæ generat.

Ad decimum octavum dicendum quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo conjungantur virtute causarum mediarum; sed quia causæ mediæ disponunt ad hanc conjunctionem, vel per illuminationem, vel quocumque alio ministerio.

Ad decimumnonum dicendum quod potestas illa data est Apostolis ad expellendum dæmones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis ut propria virtute dæmones expellerent, sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem : quod patet ex hoc quod dicitur Marc. ult., 17 : *In nomine meo dæmonia ejicient.*

Ad vigesimum dicendum quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiæ collationem operatur nisi remote per exhortationem et doctrinam. Sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quorum est minister sacerdos evangelicus; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat Apostolus in epistola ad Heb.

Ad vigesimumprimum dicendum quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiæ. Ad vitam enim gratiæ se habet ut quod alio vivit : ad vitam vero naturæ, ut quo aliud vivit : et ideo vitam gratiæ communicare non potest, sed communicatam recipit; vitam vero naturæ communicat, nec tamen eam communicat nisi inquantum formaliter corpori unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animæ, quæ vita gratiæ vivere potest, formaliter uniatur; unde non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animæ; culpa vero est vel juxta naturam respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis; unde non est simile de culpa et gratia.

Ad vigesimumtertium dicendum quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit virtute creata aliqualiter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

Ad vigesimumquartum dicendum quod perfectio gratiæ potior est perfectione naturæ ex parte formæ perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodammodo perfectius possidetur quod est naturale, quam quod est supra naturam; inquantum est naturali virtuti activæ pro-

portionatum; cujus proportionem donum supernaturale excedit [1] : et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est; quia perfectiores creaturæ sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec Angelus alium Angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

Ad vigesimumquintum dicendum quod duplex est actus formæ. Unus qui est operatio; ut calefacere, qui est actus secundus; et talis actus formæ supposito attribuitur. Alius vero actus formæ est materiæ informatio, quæ est actus primus; sicut vivificare corpus est actus animæ; et talis actus supposito formæ non attribuitur. Sic autem justificare est actus justitiæ seu gratiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum novæ legis sacramenta sint causa gratiæ. — III part., quæst. LXII, art. I.

Quarto quæritur utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ; et videtur quod non. Sicut enim dicit Bernardus in sermone *De cœna Domini*, ante med., « sicut Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per annulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditæ sacramentis. » Sed liber non est causa Canonicatus, nec baculus Abbatiæ, nec annulus Episcopatus : ergo nec sacramenta gratiæ.

2. Præterea, si sacramentum est causa gratiæ; aut principalis, aut instrumentalis. Non autem principalis; quia sic solus Deus gratiæ est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne instrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem, cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam, quæ est gratiæ susceptiva; et sic intrumentalis causa gratiæ esse non potest.

3. Præterea, omnis causa activa, vel est perfectiva, vel dispositiva, ut ex verbis Avicennæ haberi potest. Sed sacramentum non est causa gratiæ perfectiva; quia sic esset causa gratiæ principalis : nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia; scilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiæ.

4. Præterea, si est causa gratiæ; aut per propriam virtutem, aut per aliquam superadditam. Non per propriam virtutem; quia sic quælibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi : similiter nec per aliquam virtutem superadditam; quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis; et sic, cum « Sacramentum [2] sit materiale elementum, » ut Hugo de Sancto Victore dicit, lib. I *De sacram.*, part. IX, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI. col. 317, non recipiet nisi virtutem materialem, quæ non sufficit ad productionem formæ spiritualis. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiæ.

5. Præterea, illa virtus suscepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut incorporea. Si incorporea, cum sit accidens quoddam, et subjectum ejus sit corpus, accidens erit dignius subjecto, nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea, et causat gratiam, quæ est forma spiritualis et incorporea, sequitur quod effectus sit nobilior causa : quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

6. Si dicatur quod hujusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie, sed quoddam incompletum; contra : Incompletum non potest esse causa completi. Gratia autem quoddam completum est. Ergo hujusmodi virtus incompleta causa gratiæ esse non potest.

7. Præterea, perfectum agens debet habere perfectum instrumentum. Sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum. Ergo debent esse perfecta, et habere perfectam virtutem.

8. Præterea, secundum Dionysium, in cap. II *Cœl. hier.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 182, lex Divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere. Ergo contra legem Divinitatis est

[1] Al. : « excedit naturale. »

[2] « Sacramentum est corporale vel materiale elementum. »

ut per ultima reducantur media vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimæ, substantiæ vero spirituales sunt primæ. Ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanæ menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Præterea, Augustinus in lib. LXXXIII *Qq.*, quæst. LXII, post med., distinguit duplicem Dei actionem : unam quam operatur per subjectam creaturam; et aliam quam per se ipsum immediate facit; et hujusmodi est illuminare animas. Sed gratiam conferre animæ, est eam illuminare. Ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Præterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare; aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non. Si manet; tunc in aqua baptismi, postquam verbo vitæ est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus; quod falsum est. Si autem non manet; cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per se ipsam deficit; et hoc videtur inconveniens (cum sit quoddam spirituale, et de maximis bonis, ex hoc quod est causa gratiæ), ut tam subito evanescat.

11. Præterea, agens præstantius est patiente : unde Augustinus probat, XII *Super Genesim ad litteram.*, cap. XVI, circa med., quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit. Sed magis est remotum ut corpus non conjunctum animæ in ea causet formam gratiæ supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet. Ergo nullo modo videtur possibile quod hujusmodi corporalia elementa, quæ sunt in sacramentis, sint causa gratiæ.

12. Præterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta : quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso. Sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiæ. Ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiæ.

13. Præterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti; sicut carpentarius non utitur malleo ad secandum. Sed Deus est artifex sapientissimus. Ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturæ non competit.

14. Præterea, medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati est vehementissimus. Ergo ad ejus curationem per gratiæ collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

15. Præterea, recreatio animæ creationi debet respondere per similitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

16. Præterea, habere auxilia signum est impotentiæ agentis. Sed instrumenta coadjuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta, quasi per instrumenta, gratiam conferat.

17. Præterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quæ aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiæ, quam Deus in anima efficere intendit; ablutio enim non magis de prope respicit animam quam ipsa aqua in baptismo. Ergo hujusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

18. Præterea, sacramenta sine ministro non conferuntur. Si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiæ; et homo erit aliquo nodo causa gratiæ; quod est contra dictum Augustini, qui dicit cap. XV *De Trinit.*, cap. XXVI, « quod ministro non est collata potestas justificandi, ne spes ponatur in homine. »

19. Præterea, in gratia datur Spiritus sanctus. Si ergo sacramenta sunt causa gratiæ, erunt causa dationis Spiritus sancti; quod est contra Augustinum, qui dicit quod « nulla creatura potest dare Spiritum sanctum. » Ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiæ.

Sed contra est quod Magister dicit in IV *Sentent.* dist I, definiens sacramentum novæ legis sic : « Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat. »

Præterea, Ambrosius [1] dicit, quod

[1] « Elicitur ex Ambrosiastro in *Epist. ad Rom.* cap. V. ℣ 20, *Pat. lat.* t. XVII, col. 99.

gratia est fortior culpa; et hoc patet ab Apostolo Rom. v. Sed culpa causatur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

Præterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum ; quod est inconveniens. Si vero aliquid additur; cum non frustra addatur, erit effectivum alicujus quod prius efficere non poterat. Sed non nisi gratiæ; cum ad hoc sint sacramenta instituta. Ergo sacramenta sunt effectiva gratiæ.

Sed dicendum quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. — Sed contra : ordo, relatio quædam est. Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, ratione cujus in « ad aliquid » est motus per accidens. Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

Præterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum. Si ergo sacramentis nihil addatur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare [1]; quod est contra Hugonem de Sancto Victore, lib I *De sacram.*, part. IX, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, coll. 317, 318, 319.

Sed dicendum quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed divina virtus sacramentis assistens. — Sed contra : aut assistit divina virtus, quæ est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non. Si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante : si vero alio modo, cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod nondum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis; et sic idem quod prius.

Præterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata ; sicut in extrema unctione et in confirmatione. Sed illa sanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cujus esse poterunt gratiæ aliqualiter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

Respondeo dicendum quod sacramenta novæ legis esse aliqualiter causam gratiæ necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adjutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur, et transgressionem augere ; cujus contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando ; unde Ecclesia non est contenta catechismo quo instruit accedentem ; sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant. Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, ejus sacramenta erant gratiæ solum signa ; quia vero nova lex et instruit et justificat, ejus sacramenta sunt gratiæ et signum et causa. Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicatur causa gratiæ per modum causæ sine qua non : et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum; sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in IV *Sent.*, distinct. I, cum dixit quod « accipiens sacramentum quærit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis. » Hæc autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novæ legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, et alia similia, non invenitur quod id

[1] Hugo non dicit præcise quod sacramenta ex institutione sanctificent, ut inspicienti patet : « jam aqua non ex sola naturali similitudine repræsentat, sed ex superaddita institutione significat gratiam spiritualem. Sed quia hæc duo nondum adhuc sufficiunt ad perfectionem, accedit verbum sanctificationis ad elementum, et fit sacramentum. »

quod causam dicunt sine qua non se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniæ, et baculus potestatis, quæ confertur Abbati. Unde, si sic se habent sacramenta novæ legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiæ, et ita nihil habebunt præ sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novæ legis sunt signa gratiæ simul cum eis datæ, sacramenta vero veteris gratiæ promissæ. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum : quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiæ, propter reparationem humanæ naturæ jam factam; unde, secundum hoc, sacramenta ista si tunc fuissent, cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum quod sacramenta novæ legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhærentem per modum naturæ completæ, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare sol et luna; calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhærentem, sed solum inquantum est motum a per se agente. Hæc enim est ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quæ sibi competit secundum propriam formam, ut dividere; tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi inquantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formæ artis : et sic instrumentum habet duas operationes; unam quæ competit ei secundum formam propriam; aliam quæ competit ei secundum quod est motum a per se agente, quæ transcendit virtutem propriæ formæ.

Dicendum est ergo quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinæ est, ut ex præcedenti art. patet; sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter; quod sic patet. Damascenus in III lib., cap. XIII, a med., dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum Divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinæ, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinæ virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apocal. I, 5 : *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo;* et Rom. III, 24 : *Justificati..... in sanguine ipsius* : et sic humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis; quæ quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta; quia humanitas Christi et spiritus et corpus est; ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quæ est Christi, in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in *Eccl. hierar.*, cap. III. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad justificationem operatur, ratione cujus sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo Hebr. X. Unde passio Christi in sacramentis novæ legis dicitur operari; et sic sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

Ad primum ergo dicendum quod Bernardus insufficienter rationem sacramentorum novæ legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, et non secundum quod sunt causæ.

Ad secundum dicendum quod sacramenta novæ legis non sunt causa gratiæ principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem : unam quæ excedit formam propriam, sed est ex virtute formæ principalis agentis, scilicet Dei, quæ est justificare; et aliam quam exercent secundum formam propriam sicut abluere vel

ungere; et hæc actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui justificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quæ hujusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, inquantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

Ad tertium dicendum quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis principali, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum; et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiæ per modum instrumentorum disponentium.

Ad quartum dicendum quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriæ formæ; sic enim operarentur ut per se agentia; sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem; quæ quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet inquantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum Philosophum, III *Phys.*, text. xv; unde, sicut illa quæ movent inquantum sunt jam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam; ita illa quæ movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam; et hujusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

Ad quintum dicendum quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo; corporeum enim et incorporem sunt differentiæ entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens: objectio autem procedit ac si ista virtus esset quædam forma completa.

Ad sextum dicendum quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causæ instrumentalis; sicut dicimus motum instrumenti esse causam formæ inductæ a principali agente.

Ad septimum dicendum quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam; sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

Ad octavum dicendum quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit; principalis enim agentis est ut agat instrumento; et sic, quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum; unde Dionysius dicit, cap. II., *Cœlest. hierar. Pat. græc. lat.* t. III, coll. 135 et seqq. quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur; et hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in cap. I *Cœlest. hierar.* § III, *Pat. Græc. lat.* t. III, coll. 122-3.

Ad nonum dicendum quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quæ ad illuminationem animæ agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

Ad decimum dicendum quod quædam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quædam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quæ duo sunt unum sacramentum: unde quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quæ ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quæ indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero

quæ non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et hujusmodi cessat cessante motione moventis; statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

Ad undecimum dicendum quod quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriæ naturæ; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

Ad duodecimum dicendum quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturæ propriæ, sacramentum autem virtute divina ut ejus instrumentum; et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

Ad decimumquartum dicendum quod sacramenta novæ legis non sunt infirma remedia, sed valida, inquantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quæ passionem Christi præcesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat. IV, 9: *Conversi estis ad infirma et egena elementa.*

Ad decimumquintum dicendum quod creatio nihil præsupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero præsupponit; et ideo non est simile.

Ad decimumsextum dicendum quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, idest per sensibilia, ut Dionysius dicit, cap. II *Cœlest. hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 139.

Ad decimumseptimum dicendum quod actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti, inquantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et inquantum sacramenti significatio per actionem prædictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

Ad decimumoctavum dicendum quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quædam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma. Nec tamen justificare dicitur minister nisi per modum ministerii, inquantum operatur ad justificationem conferendo sacramentum.

Ad decimumnonum dicendum quod Spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est; et ideo solus Deus Spiritum sanctum dat.

ARTICULUS V.

Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens. — I-II, quæst. III, art. II ad 4.

Quinto quæritur utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens: et videtur quod non. Nihil enim contra se ipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversæ sunt gratiæ, operans scilicet et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicendum quod est una gratia secundum habitum operans: sed divisio sumitur secundum diversos actus. — Sed contra: habitus distinguitur per actus. Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiæ non poterit esse habitus unus.

3. Præterea, nullus habet necesse petere id quod jam habet. Sed habens gratiam prævenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo non est una gratia præveniens et subsequens.

4. Sed dicebatur quod habens gratiam prævenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi ejusdem gratiæ conservationem. — Sed contra: gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu naturæ integræ potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur XXIV dist. II lib. *Sentent.* Ergo ille qui accepit gratiam prævenientem, potest in ea stare; et sic non habet necesse hoc petere.

5. Præterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multæ, gratia non poterit esse una.

6. Præterea, gratia præveniens pertinet ad viam ; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam ; unde Augustinus dicit, lib. *De natura et gratia*, cap. XXXII, parum a princ. : « Prævenit, ut pie vivamus : subsequitur, ut cum illo vivamus : prævenit, ut vocemur ; subsequitur, ut glorificemur. » Alia autem est gratia viæ, et gratia patriæ ; cum non sit eadem perfectio naturæ conditæ et naturæ glorificatæ, ut Magister dicit in III dist. II lib. Ergo gratia præveniens et subsequens non sunt idem.

7. Præterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem : unde Augustinus dicit, *Enchirid.*, cap. XXIII, circa fin., quod « prævenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus. » Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris ; sicut patet in virtutibus ; quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et justitia et alia hujusmodi ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive præveniens et subsequens.

8. Præterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

9. Præterea, gratia et culpa sunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animæ. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Præterea, Exod. XXXIII, super illud : *Si inveni gratiam*, dicit *Glossa* ordin. : « Sanctis non sufficit una gratia. Una est quæ præcedit, ut Deum cognoscant et diligant ; alia est quæ sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant, et proficiant ; » et sic in uno homine non est tantum una gratia.

11. Præterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum ; sicut circa collationem magnorum donorum, quæ sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, præter liberalitatem, quæ consistit circa communia dona. Sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter : velle autem bene simpliciter, est gratiæ prævenientis ; velle autem bene perseveranter, est gratiæ subsequentis ; unde Augustinus dicit, lib. *De natura et gratia*, cap. XXXII, quod gratia prævenit, ut homo velit ; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia præveniente.

12. Præterea, sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ, ut dictum est, art. IV hujus quæst. Sed ad eumdem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversæ gratiæ in homine, quæ per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicendum quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitam augmentandam. — Sed contra : augmentum gratiæ speciem gratiæ non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione prædicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicendum quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quæ in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus. — Sed contra : gratia gratis data non opponitur culpæ. Cum ergo sacramenta præcipue ordinentur contra culpam ; videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiæ gratis datæ.

15. Præterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animæ infliguntur, quæ quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversæ respondeant medicinæ, quia, secundum verbum Hieronymi super illud Marci IV : *Hoc genus dæmoniorum non ejicitur*, « Non sanat oculum quod sanat calcaneum ; » videtur quod sint diversæ gratiæ.

16. Præterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

17. Præterea, gratia proportionatur naturæ sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio : nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed

secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuitis gratia operans vel præveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium, videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Præterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiæ operantis, qui est justificare vel sanare animam; et actus gratiæ cooperantis vel subsequentis, qui est juste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem; et sic in homine non est una tantum gratia.

Sed contra, ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem: dicitur enim II Cor. XII, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in homine est una tantum gratia.

Præterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed cooperans supra operantem nonnisi relationem addit. Ergo eadem est gratia per essentiam operans et cooperans.

Respondeo dicendum quod sicut ex dictis, art. I hujus quæst., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quæ homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanæ naturæ, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia hujusmodi, de quibus Apostolus dicit I Cor. XII, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Sed de his ad præsens non quæritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. I hujus quæst., patere potest, dupliciter accipitur : uno modo pro ipsa divina acceptatione, quæ est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita æterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. Cujus ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam æternam sufficienter : dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam æternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex : possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita æterna; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus : quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia; sed omnia simul una gratia dicerentur : quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitæ æternæ. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinæ; sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus ejus, ut habetur Genes. IV, 4 : *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus.* Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam præsupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo; et sic oportet habitum gratiæ indivisum manere, utpote præcedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium; quia quidquid est in eo, non potest esse diversum : ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex; ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones.

Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum : secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dicit multæ gratiæ in nobis.

Ad primum ergo dicendum quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuitæ Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante; ex parte vero gratuitæ Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa justificatio impii, quæ fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis: nec aliquo modo ejus causa

est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero ejusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum ejus causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans : operans quidem, secundum quod informat animam ; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem; hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii ; cooperans vero diceretur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod præstat facultatem perseverandi usque in finem.

Ad secundum dicendum quod diversi effectus qui attribuuntur gratiæ operanti et cooperanti non possunt habitum diversificare : effectus enim qui attribuuntur gratiæ operanti sunt causæ effectuum qui attribuuntur gratiæ cooperanti : ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat; et ex ipso actu volendi causatur exterior actus : ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiæ est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, inquantum tentationibus resistit.

Ad tertium dicendum quod quantumcumque homo habeat habitum gratiæ, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis prædictis; et hoc propter infirmitatem nostræ naturæ, et multitudinem impedimentorum, quæ quidem non erant in statu naturæ conditæ ; unde magis tunc poterat homo stare per se ipsum quam nunc possit habens gratiam ; non quidem propter defectum gratiæ, sed propter infirmitatem naturæ; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adjuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum ; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia ; sed dicitur forma virtutis, inquantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo inquantum circa substantiam actus apponuntur debitæ conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur : et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI : et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis ; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia : nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione divina ; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

Ad sextum dicendum quod gratia præveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quæ in esse gratuito inveniuntur : quorum quidem primum est subjecti informatio, sive impii justificatio, quod idem est ; secundum vero est actus voluntatis ; tertium vero est actus exterior ; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono ; quintum vero est præmii consecutio. Distinguitur igitur uno modo gratia præveniens et subsequens, ut gratia præveniens dicatur qua justificatur impius, subsequens vero secundum quam justificatus operatur. Secundo, ut præveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio, ut gratia præveniens ad omnia hæc referatur, subsequens vero ad perseverantiam in prædictis. Quarto, ut gratia præveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad præmium. In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia præveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quæ de operante et cooperante sunt dicta : quia secundum hos modos idem videtur esse gratia præveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia præveniens et subsequens. Sicut enim caritas viæ non tolli-

tur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc [quod in sua ratione nullum defectum importat : ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria : nec dicitur esse diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat , sic gratia et gloria non sunt idem ; quia aliquæ virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

Ad septimum dicendum quod actus exterior et interior, quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata; quia unum est causa alterius, ut dictum est.

Ad octavum dicendum quod in peccato est duo considerare; scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem quidem, peccata ab invicem distinguuntur : sed in aversione sunt connexa, inquantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur ; et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversæ ignorantiæ diversis scientiis. Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantiæ autem non convertuntur in aliquo uno ; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiæ perficit omnes virtutes ; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit : non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subjecto ; sed inquantum informat omnium potentiarum actus.

Ad decimum dicendum quod illa gratia quæ sequitur, vel intelligitur alius effectus divinæ voluntatis gratuitæ, vel intelligitur idem habitus gratiæ ad alium effectum relatus, ut ex prædictis, in solut. ad VI arg., patet.

Ad undecimum dicendum quod firme et immutabiliter habere habitum et operari est conditio quæ requiritur ad omnem virtutem ; sicut patet ex Philosopho in II *Ethic.*, cap. IV : et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

Ad duodecimum dicendum quod sicut diversæ virtutes et diversa dona Spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversæ medicinæ peccati, et participationes virtutis dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur, sunt manifesti : unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt : unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent ; sed nomine gratiæ nominantur : dicuntur enim gratiæ sacramentales ; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ istis effectibus conjungitur ; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quæ etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in sol. ad VIII argum., et sic per unum donum gratiæ sanantur : sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quæ sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

Ad decimum sextum dicendum quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute : illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

Ad decimumseptimum dicendum quod sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

Ad decimumoctavum dicendum quod duos actus qui sunt operationes distinctæ et ad invicem non ordinatæ non potest unus habitus causare simul et semel ; sed duos actus quorum unus est operatio, alius subjecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa

exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiæ operantis et cooperantis, in solut. ad VI et VII argum, patet.

ARTICULUS VI.

Utrum gratia sit in ipsa anima essentia. I-II, quæst. CX, art. IV,

Sexto quæritur utrum gratia sit in essentia animæ ; et videtur quod non. Sicut enim se habet habitus qui est in potentia, ad potentiæ effectum ; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiæ effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum : proprius autem effectus essentiæ animæ est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animæ (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animæ privatur, cum tamen peccatum sive culpa, secundum Augustinum, lib. *De natura boni*, cap. IV, sit privatio modi speciei et ordinis); videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto.

3. Præterea, gratuita præsupponunt naturalia. Sed potentiæ sunt naturales proprietates animæ, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animæ nisi præsupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subjecto [1].

4. Præterea, ibi est habitus vel quæcumque forma, ubi invenitur ejus effectus. Sed effectus gratiæ quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animæ sicut in subjecto.

5. Præterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quæ duplex imago distinguitur in *Glossa* ex Cassiodoro [2] super illud Psalm. IV : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Imago autem creationis attenditur secundum potentias : scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ sunt tres animæ vires, ut Magister dicit in I *Sent.*, III dist. Ergo et gratia potentias animæ respicit.

6. Præterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti sunt in potentiis animæ. Ergo et gratia, quæ est donum habituale infusum.

7. Præterea, secundum Augustinum, I *Retract.*, cap. XXII, circa fin., per gratiam bona voluntas hominis præparatur. Sed non nisi inquantum per gratiam voluntas perficitur. Ergo gratia est perfectio voluntatis; et sic est in voluntate sicut in subjecto ; et non in essentia animæ.

Sed contra: gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiæ susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animæ, partes vero potentiæ. Ergo anima secundum substantiam est subjectum gratiæ.

Præterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius. Sed gratia est primum Dei donum in nobis : ipsa enim præcedit et fidem et caritatem et alia hujusmodi, ut patet per Augustinum in III lib. *De prædestinatione Sanctorum* (sive *De bono perseverantiæ*, cap. XVI, circa fin.). Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animæ essentia, a qua fluunt potentiæ. Ergo gratia est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, inquantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animæ, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primæ causæ quam

[1] Al. : « immediate potentia, sive in subjecto. »

[2] « Imago Dei est illa quam homo in rerum conditione suscepit. » Cassiodorus, *Exposit.* in *Psalm.* XXXVIII, ℣ 8, *Pat. lat.* t. LXX, col. 282; et idem in eodem tomo, col. 50, in *Psalm.* IV, ℣ 6, dicit : « sicut nummus imperatoris portat imaginem, ita et fidelibus signa cœlestis principis imprimuntur. » — En duæ imagines.

effectus causæ secundariæ. Sed essentia animæ est principium potentiarum; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animæ per prius recipit influentiam gratiæ quam potentiæ.

Respondeo dicendum quod sicut prius, art. IV, dictum est, de gratia duplex est opinio. Una quæ dicit gratiam et virtutem esse idem per essentiam; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animæ sicut in subjecto secundum rei veritatem; eo quod virtus quæ perficit ad operandum, non nisi in potentia esse potest, quæ est operationis principium : sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum ejus; cum non propter actus anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. IV. Alia vero opinio, quam sustinemus, est, quod gratia et virtus non sint idem per essentiam; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, et non in potentiis; quia cum potentia, inquantum hujusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiæ secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum; unde oporteret, si gratia in potentia animæ esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, inquantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinæ naturæ, ut habetur II Pet. I; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, inquantum addit spirituale.

Ad secundum dicendum quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quæ est principium actus; culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam conjungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiæ animæ per modum cujusdam elongationis, sicut contrariæ dispositiones elongant potentiam materiæ ab actu formæ.

Ad tertium dicendum quod gratuita præsupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur; et ideo virtus, quæ est gratuitum operationis principium, præsupponit potentiam, quæ est ejusdem principium naturale; et gratia, quæ est principium esse spiritualis, præsupponit essentiam animæ, quæ est principium esse naturalis.

Ad quartum dicendum quod primus et immediatus effectus gratiæ invenitur in essentia animæ, scilicet forma secundum esse spirituale.

Ad quintum dicendum quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animæ repræsentatur unitas essentiæ divinæ, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

Ad sextum dicendum quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus; et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem ex influentia divina; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum quod gratia præparat voluntatem mediante caritate, cujus gratia est forma.

ARTICULUS VII.

Utrum gratia sit in sacramentis. — III part., quæst. LXII, art. III.

Septimo quæritur utrum gratia sit in sacramentis ; et videtur quod non. Culpa enim opponitur gratiæ. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quæ sunt elementa materialia, secundum Hugonem de Sancto Victore, lib. I *De sacram.*, part. IX, cap. I.

2. Præterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriæ. Ergo in ea sola potest esse gratia ; et ita non est in sacramentis.

3. Præterea, gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subjecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiæ ejus, videtur quod gratia non possit esse in

alio subjecto [1]; et sic non est in sacramentis.

4. Præterea, sicut se habet subjectum corporale ad accidens corporale, ita subjectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subjectum corporale ad accidens spirituale, ita subjectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subjecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

1. Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore dicit, lib. I *De sacram.*, part. IX, cap. II, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 317, ante med., quod « Sacramenta[2] ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. »

2. Præterea, Galat. III, dicit Apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa ; quia gratiam non continent, ut dicit *Glossa.* Si ergo in sacramentis novæ legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa ; quod est absurdum.

3. Præterea, super illud Psalm. XVII : *Posuit tenebras etc.*, dicit *Glossa*, quod «remissio peccatorum posita est in baptismo. » Remissio autem peccatorum est per gratiam. Ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

Respondeo dicendum quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subjecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiæ esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis ; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quæ non movet nisi mota : unde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum similem ; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis ; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus æquivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis ; forma enim domus in ædificatore non est natura quædam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne ; sed est quædam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quædam, nec ut quiescens, sed per modum cujusdam defluxus est in causa ; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formæ a causis principalibus in effectus ; et hoc modo gratia est in sacramentis ; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiæ gratum facientis, vel augmentum.

Ad primum ergo dicendum quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso ; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quæ sunt in oppositum concedimus ; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus ; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

QUÆSTIO XXVIII [3].

DE JUSTIFICATIONE IMPII.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. — I-II, quæst. CXIII, art. I.

Quæstio est de justificatione impii : et primo quæritur utrum justificatio impii

[1] Al. : in aliquo subjecto.

[2] « Ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. »

[3] (In novem articulos divisa.)

Codd. non habent : primo, utrum justificatio

sit remissio peccatorum ; et videtur quod non. Justificatio enim a justitia dicitur, quæ est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem ; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicendum quod peccatorum remissio fit per justitiam generalem. — Sed contra : justitia generalis, secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. I, est idem quod omnis virtus. Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ. Ergo peccatorum remissio non debet dici justificatio, sed magis gratificatio.

3. Præterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam præcipue fieri debet quæ cum peccato simul esse non potest. Hæc autem est caritas, quæ nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui, sed magis caritati.

4. Præterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. X, 12 : *Universa delicta operit caritas.*

5. Præterea, peccatum est mors spiritualis animæ. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis præcipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Habac. II, 4, et Rom. I, 17 : *Justus autem meus ex fide vivit*; videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non justitiæ.

6. Præterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. XV, 9 : *Fide purificans corda eorum.*

7. Præterea, justificatio præcedit gratiam sicut motus terminum « ad quem. » Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo justificatio prior est quam peccatorum remissio; et sic non sunt idem.

8. Præterea, justitiæ actus est reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, sed magis pœna. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui.

9. Præterea, justitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernadus dicit, epistola XIII quæ incipit « Amantissimo Domino. » Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriæ : quia *miseros facit populos peccatum*, ut habetur Prov. XIV, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui justitiæ, sed magis misericordiæ.

10. Sed dicendum quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. — Sed contra : justitia æqualitatem respicit. Meritum autem congrui non est æquale præmio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem justitiæ.

11. Præterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii. Ergo justificatio impii non est peccatorum remissio.

12. Præterea, quicumque fit justus, justificatur. Sed aliquis factus est justus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentiæ, si gratiam habuit. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

Sed contra est quod dicitur in *Glossa* interlin., Rom. VIII, super illud : *Quos vocavit, hos et justificavit;* Glossa, *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum quod differentia est inter motum et mutationem; nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abjicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur : est enim motus de subjecto in subjectum, ut dicitur in V *Physic.*, comm. VII : per subjectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album, et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abjicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quæ sunt generatio et corruptio, aliter est ; nam generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, ut de non albo in album ; corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum, ut de albo in non album. Et ideo in abjectione unius affirmati, et adeptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus; idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mu-

impii sit remissio peccatorum; 2° utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; 3° utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; 4° quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum; 5° utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; 6° utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; 7° utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 8° utrum in justificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 9° utrum justificatio sit in instanti.

tatio, sed diversa, tamen se invicem concomitantes ; quia generatio unius non est sine corruptione alterius. Justificatio autem significat motum ad justitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem ; quamvis posset justificatio significare formalem justitiæ effectum, nam justitia justificat, sicut albedo facit album.

Si ergo justificatio accipiatur ut quidam motus, cum oporteat eumdem motum intelligi quo peccatum aufertur et justitia inducitur, idem erit justificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens, prout ambo eumdem motum nominant ; sed unum, secundum respectum ad terminum « a quo, » alium vero secundum respectum ad terminum « ad quem. » Si autem accipiatur justificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat justificatio scilicet justitiæ generationem ; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpæ. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo justificatio accipiatur, oportet quod a tali justitia dicatur quæ peccato cuilibet opposita sit ; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem justitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quædam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur justitia qua homo dirigitur in his quæ veniunt in communicationem vitæ, sicut sunt contractus diversi : hæc autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quæ circa hujusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia hujusmodi. Unde sic non potest justitia hic accipi. Alio modo dicitur justitia legalis, quæ, secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. I, est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, justitia legalis dicitur, quia legem servat : sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem rei publicæ. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit justitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis justitiæ, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus : quod potest contingere de actu cujuslibet virtutis : et sic per consequens nec omnis actus peccati justitiæ legali opponitur. Unde nec a justitia legali dici potest justificatio, quæ est remissio peccatorum. Tertio modo justitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad se ipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur ; quod appellat Philosophus in V *Ethic.*, cap. ult., justitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires ejusdem personæ, justitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic justitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac justitia justificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

Ad primum ergo dicendnm quod objectio illa procedit de justitia speciali.

Ad secundum dicendum quod justificatio non dicitur a justitia legali, quæ est omnis virtus ; sed a justitia quæ dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia justificatio denominatur : quia huic justitiæ directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat ; gratia vero est in essentia animæ.

Ad tertium dicendum quod caritas dicitur causa remissionis peccatorum, inquantum per eam homo Deo conjungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed prædictæ justitiæ.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita ; sicut dicitur in II *De anima*, com. XIV et XXXIV, quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in ejus actu, primo manifestatur vita ; non tamen omnis actus vitæ naturalis est per animam vegetabilem ; et similiter non omnis actus vitæ spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

Ad sextum dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, inquantum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei : *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut habetur, Hebr. XI, 6.

Ad septimum dicendum quod sicut justificatio potest accipi ut motus ad justitiam, et ut effectus formalis justitiæ ; ita

etiam remissio culpæ : nam sicut justitia formaliter justificat, ita et culpam formaliter abjicit, sicut formaliter albedo abjicit nigredinem. Sic ergo remissio culpæ, ut formalis effectus justitiæ vel gratiæ, sequitur gratiam ; et similiter justificatio ; prout autem significatur ut motus quidam, præintelligitur ad gratiam, sicut et justificatio.

Ad octavum dicendum quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine : sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinæ ; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur justificatio ex parte termini vel finis : dicitur etiam et miseratio ex parte principii, inquantum est opus divinæ misericordiæ ; quamvis et in remissione peccatorum aliqua justitia servetur, secundum quod *omnes viæ Domini misericordia et veritas*, Psalm. XIV, 10 : præcipue quidem ex parte Dei, inquantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in *Proslogio*, cap. X, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 233 : « Cum[1] parcis peccatoribus, justus es, decet enim te. » Et hoc est quod in Psal. XXX, 1, dicitur : *In justitia tua libera me*. Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet justitia ex parte ejus cui peccatum remittitur, inquantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens.

Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

Ad undecimum dicendum quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a justificatione ; et sic condividitur contra gratiæ infusionem, et ponitur unum de quatuor quæ ad justificationem impii requiruntur.

Ad duodecimum dicendum quod ad justificationem, inquantum hujusmodi, pertinet justitiæ collatio ; sed inquantum est impii justificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio : et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiæ.

ARTICULUS II.

Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia. — I-II, quæst. CXIII, art II.

Secundo quæritur utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia ; et videtur quod sic. Facilius enim est destruere quam construere. Sed homo sufficit per se ipsum ad construendum peccatum. Ergo per se ipsum sufficit ad destruendum ; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Præterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per se ipsum transire ad contrarium ; sicut qui fuit avarus, potest per se ipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per se ipsum potest exire a peccato in quo fuit : et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicendum quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariæ formæ. — Sed contra : peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia*, cap. XXVI ; nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quæ ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria ; et sic non possunt simul esse ; et ita idem sequetur quod prius.

4. Præterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur ; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter statum culpæ et statum gratiæ est aliquod medium ; scilicet status naturæ conditæ, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpæ quod aliquis gratiam accipiat.

5. Præterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturæ, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpæ. Ergo Deus potest hominem reducere in statum naturæ sine gratia.

6. Præterea, peccatum postquam actu

[1] « Cum parcis malis justum est; non quia illorum meritis, sed quia bonitatis tuæ condecens est. »

transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in lib. *De nuptiis et concupisc.*, ubi sup.; inquantum actus peccati præteritus imputatur ad pœnam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad pœnam; secundum illud Psalm. XXXI, 2 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed imputare, vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Præterea, quicumque est totaliter causa alicujus potest totaliter in illud ad destruendum et construendum : quia cessante operatione causæ cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Præterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animæ illabitur, Solus autem Deus animæ illabitur, secundum Augustinum (Gennadium, lib. *De eccl. dogmatibus*, cap. LXXXIII). Ergo Deus solus per se ipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Præterea, si gratia removet culpam; aut gratia quæ est, aut gratia quæ non est. Non autem gratia quæ non est; quia quod non est, non facit aliquid; similiter neque gratia quæ est; quia cum sit accidens, ejus esse est inesse; cum autem inest gratia, jam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpæ.

10. Præterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpæ, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa : et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. Hæc autem oportet esse duo instantia; quia gratia et culpa non simul insunt : inter quælibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI *Phys.*, per aliquot textus a princ. Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpæ.

11. Præterea, Augustinus dicit quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiæ præsupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membra ejus non est hominis existentis in culpa. Ergo culpæ remissio præcedit gratiam ordine naturæ; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

12. Præterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat : quia, cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman. VII, et sic non fuit necessaria mors Christi : quia *si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est*, ut dicitur Galat. II, 21. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret : potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXVII, 39 : *Recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens*; *Glossa* : « Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt. »

Præterea, Rom. III, 24, dicitur : *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio, et conversio; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem, et id quod ad aversionem sequitur : et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in lib. *De nuptiis et concupiscent.*, cap. XXVI, a med. : « Si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura : Fili peccasti, non adjicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit : Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. » Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio, (et ea quæ consequuntur ipsam) ex actu peccati præterito consequens, sanatur [1].

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « et ea quæ consequuntur ipsam ex actu peccati præteriti sanantur. »

Sunt autem tria ex parte aversionis sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest : scilicet aversio, offensa, et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cujus se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest prædicta aversio removeri, nisi fiat conjunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum discessit. Hæc autem conjunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhæret. Unde ad sanandam prædictam aversionem requiritur gratiæ et caritatis infusio; sicut ad sanationem cæcitatis requiritur restitutio potentiæ visivæ. Offensa etiam, quæ ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest; sive accipiatur offensa ex parte hominis, inquantum homo peccando Deum offendit; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psalm. v, 7 : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem ; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et ejus præceptum. Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanæ, sed requiritur munus divinæ gratiæ. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia, (sic enim nihil odit eorum quæ fecit, ut dicitur Sapient. xi;) sed quod opponitur amori quo diligit Sanctos, bona æterna eis præparando. Hujus autem amoris effectus est donum gratiæ gratum facientis, ut in quæstione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad pœnam sensibilem, sed præcipue ad pœnam damni, quæ est carentia gloriæ. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire ; hoc autem est gratia : et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

Ad primum ergo dicendum quod ipsum peccatum est quædam gratiæ destructio, ejus autem remissio est constructio. Unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

Ad secundum dicendum quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. art. Ex parte autem aversionis, et eorum quæ aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum præcedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiæ habere desinit, sed solum actum vel habitum.

Ad tertium dicendum quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes [1] sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant præter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones ; hujusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

Ad quartum dicendum quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur ; dicendum est quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicujus subjecti simpliciter accepti, quæ sunt immediata quantum ad tempus determinatum ; sicut cæcus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem : similiter et homini respectu status naturæ conditæ gratia et culpa comparantur ut contraria mediata ; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes ejus posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

Ad quintum dicendum quod etsi Adam in statu suæ conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est

[1] Al. : « aversiones reatus remanentes. »

adeptus. Unde a statu gratiæ cecidit, et non solum a statu naturæ. Sed tamen si a solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensæ donum divinæ gratiæ requireretur.

Ad sextum dicendum quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita æterna, ad quam nos dirigit ; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu prædicto digni sumus absolvi ; et hoc est gratia.

Ad septimum dicendum quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem ; sed quo ad aversionem, et ea quæ eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Hæc enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato ; malum enim causam non habet, secundum Dionysium, cap. II *De divin. nomin.*, § XXXII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiæ eorum quæ ex peccato relinquuntur; immo horum est causa partim justitia divina, per quam juste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit ; partim ex defectu virium naturæ, quæ non sufficiunt ad expiationem, rationibus jam dictis. Sicut homo cum se in foveam projicit, est causa ipsius projectionis ; sed quies quæ consequitur, est ex natura ; unde non potest a fovea exire sicut potuit se in foveam projicere ; et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum quod operari remissionem culpæ intelligitur dupliciter : effective et formaliter : sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpæ sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animæ illabitur, non excluduntur qualitates animæ vel naturales vel gratuitæ, his enim anima informatur ; sed excluduntur aliæ substantiæ subsistentes, quæ intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formæ prædictæ ; eo quod Deus est in ipso esse animæ ut causans et conservans ; sed prædictæ formæ vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animæ quasi circumstant.

Ad nonum dicendum quod gratia quæ est et inest culpam expellit, non eam quæ est, sed quæ non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causæ efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

Ad decimum dicendum quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, inquantum est principium futuri et finis præteriti ; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima ; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis præteriti ; gratia autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest. Nam esse principium futuri et finem præteriti dicit diversum respectum instantis, ex quo ejus substantia non multiplicatur, sed manet una ; et ita secundum rem sequitur culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima ; nam instans nominat indivisibile temporis ; hoc autem est simul esse ; et ita sequitur contraria simul inesse. Et præterea, secundum Philosophum in VIII *Physic.*, com. XCVI, « quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est intercidere quietem mediam ; » propter quod probat, motus reflexos non esse continuos. Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium ; et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa ; quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt quod sicut inter duo puncta unius lineæ cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium ; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium ; cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca,

et est unum respectu omnium quæ sunt in tempore ; non enim alio tempore mensuratur esse culpæ et esse gratiæ, nisi dicamus alio tempore, idest alia parte ejusdem temporis continui : et ideo oportet inter quælibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et præterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis ; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversarum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile ; et sic redibit inconveniens prædictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt quod hujusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus cæli, eo quod anima, et quælibet spiritualis substantia, est supra tempus ; sed habent proprium tempus, inquantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen hujusmodi tempus est continuum ; cum continuitas temporis, secundum Philosophum in IV *Physic.*, consequatur continuitatem motus ; affectiones autem animæ non sunt continuæ. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tempore mensurantur non solum quæ sunt per se in tempore, sicut est motus cæli, sed etiam ea quæ habent per accidens ordinem ad motum cæli, inquantum consequuntur ex aliquibus quæ per se habent ordinem ad tempus prædictum. Et sic etiam est in justificatione impii, quæ consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis hujusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus cœli.

Et ideo aliter est dicendum quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam : quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit ; inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiæ, cum sit in instanti, est terminus cujusdam continui, utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiæ susceptionem ; et ejusdem motus terminus est remissio culpæ, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpæ, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiæ, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore præcedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis prædictæ, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans hujus temporis non est accipere aliud immediate proximum : quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo justificatus sit habens culpam et non habens gratiam ; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII *Physic.*

Ad undecimum dicendum quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiæ, ita et remissionem culpæ ; unde non oportet quod remissio culpæ gratiam præcedat. Sequeretur autem, si remissio culpæ Dei amorem præcederet, et non ex eo sequeretur.

Ad duodecimum dicendum quod sacramenta significando causant ; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo ; ideo ejus efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpæ originalis, sed ex consequenti ad gratiam : sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt ; sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem ; et sic remissio culpæ fiebat sine gratia ; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis. Unde difficilius erat concupiscentiæ resistere circumciso quam baptizato : et occasione hujus lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicæ sacramenta non contineatur, eo quod non ex Moyse, sed ex patribus, ut dicitur Joan. VII. Et si in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur : Lex vetus non justificabat.

ARTICULUS III.

Utrum ad impii justificationem liberum requiratur arbitrium. — I-II, quæst. CXIII, art. III.

Tertio quæritur utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; et videtur quod non. Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed justificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum justificantur. Ergo justificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicendum quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. — Sed contra est quod Augustinus dicit in IV *Confess.*, cap. IV, circa med., quod cum quidam suus amicus « laboraret febribus, jacuit diu sine sensu in sudore lethali : et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante, et præsumente id retinere potius animam ejus quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est. » Recreatio autem fit per gratiam justificantem. Ergo gratia justificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicendum quod hoc habet locum solum ubi homo justificatur per sacramentum. — Sed contra : Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo justificatio sit opus divinum, ex ejus potentia dependens; videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus justificari possit præter motum liberi arbitrii.

4. Præterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum : in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subjectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper; unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, præcepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur. Si ergo hæc est causa quare puer potest justificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Præterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem. Justificari autem convenit pueris et adultis. Cum ergo sola gratia sit causa justificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad justificationem in adultis.

6. Præterea, sicut justitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur III Regum III. Ergo eadem ratione et gratiam justificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicendum quod merito præcedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit. — Sed contra : sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis ; quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntas præcedens somnum non facit ut id quod in somno agitur sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno recipiatur.

8. Præterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in ægrotante. Sed ægrotans absque usu liberi arbitrii justificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta, in arg. II. Ergo et dormiens; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla præparatione in ipso aere præcedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiæ animæ infundit absque omni præparatione quæ fit per actum liberi arbitrii.

10. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium, cap. IV *De divin. nomin.*, circa princ. ; Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et præparanti se et non præparanti. Ergo in justificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi præparatio ex parte hominis.

11. Præterea, Augustinus dicit, VIII *Super Genesim ad litteram*, cap. XIV, quod Deus hoc modo operatur justitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficiente influxu ; non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur

justitiam in homine cum primo justificatur, et cum justitia in eo conservatur. Sed justitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante ; sicut patet in dormiente. Ergo homo potest a principio justificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Præterea, dispositio quæ requiritur de necessitate ad introductionem alicujus formæ ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest ; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere justitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quæ de necessitate requiratur ad gratiæ infusionem.

13. Præterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest ; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse ; est enim ejus formale principium, sicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Præterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Præterea, « Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum[1],» ut dicit *Glossa* Origenis in principio Hierem., *Hom.* I, *Pat. græc. lat.* t. XIII, col. 255. Sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16. Præterea, dispositio ad formam, quæ exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio ; sicut calor qui in lignis præcedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine justificando. Ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Præterea, justificatio est per infusionem gratiæ et virtutum. Sed secundum Augustinum, concione III in Psal. CXVII, ut refertur in II *Sent.*, dist. XXVII, virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad justificationem operatio nostra, quæ est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Præterea, secundum Apostolum, Roman. IV, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Usus autem liberi arbitrii quædam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad justificationem requiritur, justificatio non erit ex gratia, sed ex debito ; quod est hæreticum.

19. Præterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur ; sicut patet de Paulo, Act. IX, 5, cui dictum est : *Durum est tibi contra stimulum calcitrare.* Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur,

20. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente : quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitæ virtutis, intantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit dispositionem ; et ita in justificatione impii, quæ est opus divinum non requirit usum liberi arbitrii dispositionem ex parte hominis.

Sed contra est quod super illud, III Reg. III, *Postula quod vis, ut dem tibi*, dicit *Glossa* interlin. : « Gratia Dei liberum requirit arbitrium. » Sed justificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. III. Ergo ad justificationem requiritur usus liberi arbitrii.

Præterea, Bernardus dicit, in lib. *De gratia et lib. arb.*, non longe a princip., quod justificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo justificari non potest.

Præterea, ad receptionem formæ requiritur aliqua dispositio in recipiente ; non enim quælibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiæ justificantis usus liberi rabitrii requiritur.

Præterea, in justificatione impii con-

[1] « Deus ad benefaciendum promptus est, ad puniendum autem eos qui pœna digni sunt dissimulator. »

trahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum ; Osee II, 19 : *Sponsabo te mihi in justitia.* Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. Ergo multo fortius in justificatione impii ; et sic requiritur ibi usus liberi arbitrii.

Præterea, justificatio impii non fit sine caritate : quia ut dicitur Prov. X, 12, *universa delicta operit caritas.* Sed caritas, cum sit quædam amiticia, cum redamatione est, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, cap. III ; mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo justificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

Respondeo dicendum quod nullus habens usum liberi arbitrii potest justificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suæ justificationis ; in his autem qui non sunt compotes suæ voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad justificationem : cujus ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens, quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non tacta ab eis ; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi ; sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo ; alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando : unde et in Psal. CXLIII : *Tange montes*, *Glossa*, « de gratia tua. » Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando : unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament : et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach. I, 3 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare ; unde in eis sufficit ad justificationem quod ab eo tangantur per gratiæ infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione justificationis. Justitia enim, secundum Anselmum in lib. *De verit.*, cap. XII, al. XIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 482, est « Rectitudo voluntatis propter se servata ; » unde justificatio est quædam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiæ. Actus autem potentiæ voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante : si enim non esset in ipsa, non esset ejus actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad justificationem ; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi. Quæ quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis ; et ideo ad justificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriæ voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali justitia destitutam, possunt justificari sine motu propriæ voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eamdem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adæquatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II *Physic.*, quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo justitiam habere potest dupliciter : uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera justitiæ ; alio modo ut acquisitam. Justitiæ igitur acquisitæ ex operibus similis est justitia infusa, per quam justificantur adulti : unde, sicut in justitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat justitiam ; ita etiam in adultis justificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Justitia vero infusa, per quam justificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad justitiam, quæ etiam in pueris invenitur ; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

Ad primum ergo dicendum quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam justificantem, ipsa causa justificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc justificantur.

Ad secundum dicendum quod de adulto qui non est suæ mentis compos, distinguendum est : quia si nunquam habuit usum suæ rationis, idem judicium est de eo quod de parvulis ; si autem judicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiæ baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum baptismi propter voluntatem præcedentem ; et tunc præcipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est ; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suæ mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel retinenti baptismus exhibendus in quantocumque sit mortis periculo : judicabitur enim secundum ultimum instans in quo suæ mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti ; quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquæ miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperavit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

Ad tertium dicendum quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit : sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suæ mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confert.

Ad quartum dicendum quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis ; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi præstituto sibi debito fine ; tenetur quilibet, cum primo suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere ; et per hoc ad gratiam disponitur. Et præterea, Augustinus dicit, serm. XLV *De tempore*, ut refertur II *Sent.*, dist. XXX, quod « concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere. » Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiæ peccati se per consensum peccati non subdat.

Ad quintum dicendum quod justificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam ; quæ tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem ; omne enim quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

Ad sextum dicendum quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo ut dicatur quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiæ, de quo habetur Num. x, 5 : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* In hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici quod sicut ad infusionem justitiæ requiritur quod voluntas, quæ est ejus objectum, convertatur ad Deum ; ita in infusione sapientiæ requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas. Cujus ratio est, quia ad intellectum duo pertinent ; scilicet percipere, et judicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat vel ex his quæ prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat : vel ex illustratione alicujus substantiæ superioris, ad cujus perceptionem [1] intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et præcipue phantasmatibus quietatis ; unde dicitur Job. XXXIII, 15 : *Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinam.* Et ista est causa præcipua quare in somnis prævidentur futura. Sed perfectum judicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostræ cognitionis. Judicium enim fit per resolutionem in principia ; unde de omnibus oportet nos judicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III *Cœli et mundi.* Usus autem liberi arbitrii sequitur judicium rationis ; et ideo usus

[1] Al. : « præceptionem. »

liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest : quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam judicium completum rationis ; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem justitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili ; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quæ est rectitudo intellectus, non autem justitia, quæ est rectitudo voluntatis.

Ad septimum dicendum quod motus liberi arbitrii qui præcedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, inquantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causæ relinquitur in effectu. Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata præ aliis non virtuosis, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult. a med. ; et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

Ad octavum dicendum quod sacramentum baptismi non est exhibendum ægroto dum non est suæ mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur ; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

Ad nonum dicendum quod aer secundum naturam suæ speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis ; et ideo statim ad præsentiam illuminantis illuminatur ; nec requiritur aliqua alia præparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem justitiæ, nisi cum est actu volens ; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque ; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

Ad decimum dicendum quod Deus infinita bonitate se ipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suæ bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat ; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur , hoc est unicuique secundum suam conditionem ; et inde est quod requiritur dispositio vel præparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod objectio illa procedit de præparatione quæ tempore præcedit gratiæ infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens ; quia, ut dicitur Eccles. XI, 23, *Facile est in oculis Dei honestare pauperem.* Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur ; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinæ bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum justitiæ, quam si faceret habitum tantum.

Ad undecimum dicendum quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri ; ita etiam Deus est causa gratiæ et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam imitationem, quod non requiritur ad esse ipsius ; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante ; quod fit per motum solis, sine quo posset esset conservatio luminis in aere, sole semper præsente. Et similiter ad fieri ipsius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius ; ad quod exigitur immutatio voluntatis, quæ sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei, quæ non requiritur ad esse rei ; sicut patet præcipue in generatione animalium et plantarum ; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus, postquam res jam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad justificationem, potest justitia habitualiter remanere.

Ad decimumtertium dicendum quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest : sicut anima, quæ, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II *De*

anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturæ non possit fieri nisi in corpore; et similiter est de gratia, et usu liberi arbitrii.

Ad decimumquartum dicendum quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad hujusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad decimumquintum dicendum quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit; quia « Bonum, » secundum Dionysium cap. IV *De div. nomin.*, § XXX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 730, « consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in pœnam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi præter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quamdam similitudinem justificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

Ad decimumsextum dicendum quod res naturales per quamdam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumseptimum dicendum quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Ad decimumoctavum dicendum quod actus liberi arbitrii qui est in justificatione impii, alio modo se habet ad habitum justitiæ generalis, de qua dictum est, art. I hujus quæst., et alio modo se habet ad ejus executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti justitia infunditur, quæ est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero justitiæ et ejus augmentum se habet in ratione meriti; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in prædictis. Sic ergo justitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed justitiæ augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios præcedentes.

Ad decimumnonum dicendum quod licet Paulus antequam justificatus esset immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti justificationis suæ consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuitæ voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est justificatio; sed sine præparatione præcedenti justificatio esse potest.

Ad vigesimum dicendum quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quæ immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum; operationes enim sunt quædam completiones [1] habituum; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione; quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causæ.

ARTICULUS IV.

Utrum motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiratur. — I-II, quæst. CXIII, art. IV.

Quarto quæritur quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur; utrum scilicet requiratur motus in Deum; et sic videtur quod non. Illud enim quod justificationem sequitur non requiritur

[1] Al. : « complexiones. »

ad justificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, justificationem sequitur; unde dicitur Threnor. v, 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quæ requiruntur ad justificationem.

2. Præterea, motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem ut dispositio quædam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium. Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Joan. vi, 44 : *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quæ ad justificationem impii requiruntur.

3. Præterea, ad justitiam homo pervenit per viam timoris ; nam *qui sine timore est, non poterit justificari*, ut dicitur Eccli. i, 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in pœnas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad justificationem impii, non est motus in Deum.

4. Sed dicendum quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali. — Contra : omnis timor fugam in sui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

5. Præterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, præcipue ille deberet requiri per quem homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, non deberet attribui justificatio fidei, sed magis caritati; cujus contrarium apparet Rom. v, 1 : *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum.*

6. Præterea, motus liberi arbitrii qui in justificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam. Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod justificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Præterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad justificationem nisi inquantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo justificari.

8. Præterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiæ. Non ergo magis fidei quam sapientiæ justificatio debet adscribi.

9. Præterea, in fide multi articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad justificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non potest subito fieri.

10. Præterea, Jac. iv, 6, dicitur quod Deus *humilibus dat gratiam* : et sic ad justificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum; alias humilitas haberet Deum pro objecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad justificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Præterea, in justificatione impii voluntas hominis ad justitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus justitiæ, qui non est motus in Deum.

12. Præterea, ad justificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiæ est peccatum. Ergo ex parte justificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jac. iv, 8 : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Appropinquat autem Deus nobis per gratiæ infusionem. Ergo ad hoc quod justificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

Præterea, justificatio impii est quædam hominis illuminatio. Sed in Psalm. xxxiii, 6, dicitur : *Accedite ad eum et illuminamini.* Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit, VII *De Trinit.*, par. ante fin., videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad justificationem impii.

Præterea, Rom, iv, 5, dicitur : *Reputabitur fides ad justitiam credentibus in eum qui justificat impium.* Ergo ad hoc quod impius justificetur, requiritur motus fidei in Deum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, art. præc., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in justificatione requiri-

tur ad hoc quod homo causam justificantem contingat per actum proprium. Causa autem justificationis Deus est, qui nostram operatus est justificationem per mysterium Incarnationis suæ, per quam factus est Dei et hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit, ille motus de necessitate ad justificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei : *accedentem enim ad Deum oportet* primo *credere quia est*, ut habetur Heb. II, 6. Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum justificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum objectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in III *De anima*, com. XLIX et LIV. Unde motus apprehensivæ requiritur ad motum affectivæ, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, at in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum. Sed quia justitia completiva in affectu existit, ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum, non contingeret Deum secundum id quod justitiam recipit, idest secundum affectum; et sic justificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quæstione de passionibus animæ dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quodam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem.

Sic ergo liberum arbitrium in justificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei : oportet enim justificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniæ. Et hæc tria computantur pro uno motu completo, inquantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

Ad primum ergo dicendum quod moveri in Deum per liberum arbitrium sequitur quodammodo ordine naturæ gratiæ infusionem, non autem tempore, ut infra, art. VIII, patebit. Gratiæ autem infusio est unum eorum quæ requiruntur ad justificationem : unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum justificationem sequatur.

Ad secundum dicendum quod tractus ille non importat violentiam, sed operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit : et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

Ad tertium dicendum quod timor servilis qui habet oculum ad pœnam tantum, requiritur ad justificationem ut dispositio præcedens, non autem ut intrans substantiam justificationis : quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit; unde I Joan. IV, 18 : *Timor non est in caritate.* Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris : ejusdem enim rationis est desiderare conjunctionem amati, et timere separationem.

Ad quartum dicendum quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adæquationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinæ majestati se comparare, sed ei se subjicit.

Ad quintum dicendum quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine justitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatæ, sine gratia vel justitia esse non potest : et tale credere requiritur ad justificationem, ut patet Rom. IV, 5 : *Credenti in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam.*

Ad septimum dicendum quod quia post lapsum humanæ naturæ homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad justificationem impii non sufficit cognitio na-

turalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. III, 22 : *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Ad octavum dicendum quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratuitæ in Deum non est sapientiæ, vel scientiæ infusæ, sed fidei.

Ad nonum dicendum quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti justificationis ; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est justificans, et peccata remittens ; in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quæ ad nostram justificationem requiruntur.

Ad decimum dicendum quod motus humilitatis consequitur modum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinæ majestatis se ipsum ei subjicit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in justificatione.

Ad undecimum dicendum quod in justitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. I hujus quæst., dictum est; et sic tam fides, quam spes, quam caritas, sub hujusmodi justitia continentur.

Ad duodecimum dicendum quod peccatum prohibet gratiam præcipue ratione aversionis ; et ideo ad removendum hoc prohibens requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

ARTICULUS V.

Utrum in impii justificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. — I-II, qu. CXIII, art. V.

Quinto quæritur utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; et videtur quod non. Motus enim caritatis ad remissionem sufficit ; Luc. VII, 47 : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Sed motus caritatis est directe in Deum. Ergo ad justificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

2. Præterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo justificetur.

3. Præterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. Si ergo ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit justificari.

4. Præterea, contingit multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in justificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare ; quod est impossibile : non enim est major ratio de uno quam de alio.

5. Præterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo : quia impossible est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato ; et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Præterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album. Sed justificatio est motus a peccato. Ergo non est motus ad peccatum.

Sed contra est quod in Psalm. XXXI, 5, dicitur : *Confitebor adversum me injustitiam meam Domino : et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad justificationem requiritur.

Præterea, ad justificationem impii contritio requiritur, quæ est prima pœnitentiæ pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in justificatione impii.

Respondeo dicendum quod justificatio impii addit aliquid supra justificationem simpliciter. Nam justificatio simpliciter importat solummodo justitiæ infusionem ; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpæ : quæ quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit in lib. *De*

nup. et concup. I, cap. xxviii : « Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccasti ; non autem sufficit ; sed addidit : *Et de præteritis deprecare, ut tibi remittantur.* » Sic ergo ad justificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam justificantem, quæ est motus liberi arbitrii in Deum. Sed supra hoc in justificationem impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati præteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat ; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis ; et peccatum præteritum detestatur, ut pigeat fecisse, et iterare non velit.

Ad primum ergo dicendum quod dilectio non potest esse sine detestatione ejus quod a Deo separat ; et ideo præter motum dilectionis in Deum requiritur in justificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est : *Dimissa sunt ei peccata multa*, lacrymas emiserat pro peccatis.

Ad secundum dicendum quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter ; sed ad justificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. art. : quia ad hoc quod homo justificetur a peccato præterito, non solum sufficit quod justitiam velit, et non peccet ; sed quod contra præteritam iniquitatem operetur detestendo ipsam. Non autem in eo qui peccat requiritur detestatio Dei, vel justitiæ, nisi ex consequenti : quia id quod est bonum nullus habet odio, nisi in quantum est incompossibile alteri bono quod diligit ; unde peccator non nisi per accidens odit justitiam et Deum ; ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento justificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet ; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversus est ; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per hujusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

Ad quartum dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cujus gratiam impediunt ; unde ad justificationem non requiritur quod in ipso justificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet ; sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel præcedere, vel saltem sequi justificationem.

Ad quintum dicendum quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati præteriti, ut dictum est in corp. artic. ; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum justificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum : hic enim motus cum justificatione convenit, quæ est motus a peccato : nam fuga alicujus est motus ab illo.

ARTICULUS VI.

Utrum gratiæ infusio et culpæ remissio idem sint. —I-II, quæst. cxiii, art. vi.

Sexto quæritur utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem ; et videtur quod sic. Idem enim est positio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud videtur quam defectus gratiæ ; ergo videtur idem esse remotio culpæ, et infusio gratiæ.

2. Præterea, gratia et culpa opponuntur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebræ et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ sunt idem.

3. Præterea, remotio culpæ præcipue attenditur quantum ad deletionem maculæ. Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo ; et sic videtur quod sit privatio sola : non autem est privatio nisi ejus cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpæ nihil est aliud quam infusio gratiæ.

4. Sed diceretur quod macula non solum ponit absentiam gratiæ, sed aptitudinem et debitum respectu gratiæ habendæ. — Sed contra : omnis privatio ponit aptitudinem in subjecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpæ et infusio gratiæ sint idem.

5. Præterea, secundum Philosophum, I *De gener.*, comm. XVII, generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpæ sit quædam ipsius corruptio, infusio gratiæ est quædam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiæ quod remotio culpæ.

Sed contra est, quod inter quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiæ et culpæ remissio.

Præterea, quæcumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem. Sed infusio gratiæ potest esse sine remissione alicujus culpæ ; sicut in Angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem.

Respondeo dicendum quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem : et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur. Infusionis autem gratiæ terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpæ culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quædam differentia. Nam quædam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, idest alicujus rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt ; ideo corruptio nigri, cujus terminus est non esse nigrum, et generatio albi, cujus terminus est esse album, sunt realiter diversæ mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, artic. I hujus quæst., dictum est. Quædam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quædam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius ; sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum ; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis, quia est alicujus rei ; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicujus rei. Est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi ; et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius ; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturæ, est tamen res rationis ; ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis : et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiæ et remissio culpæ secundum rem ; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re, est aliud remissio culpæ et infusio gratiæ, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, et non solam absentiam[1] gratiæ. Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario præcedente ; sicut tenebra non habet rationem umbræ nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ importat non solum remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impedientis, ita remissio culpæ non solum importat ablationem absentiæ gratiæ, sed ablationem impedimenti gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedente ; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile ; sed ut propter illum influxus gratiæ non impediatur.

Patet igitur quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem secundum rem.

Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

Ad quintum dicendum quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

ARTICULUS VII.

Utrum culpæ remissio infusionem gratiæ præcedat. — I-II, quæst. CXIII, art. VIII.

Septimo quæritur utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ ; et videtur quod sic. Quia super illud Psal. LXII : *Sic in sancto apparui tibi*, dicit *Glossa* : « Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum. »

[1] Al. : « substantiam. »

Sed remissio culpæ facit deficere a malo, infusio autem gratiæ pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, prius in ordine naturæ est intelligere recipiens quam ipsam receptionem. Sed forma non recipitur nisi in propria materia. Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formæ. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formæ, requiritur quod sit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

3. Sed diceretur quod gratia secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpæ; secundum vero quod habet ordinem ad subjectum, sic est posterior quam remissio culpæ. — Sed contra : in infusione gratiæ includitur respectus gratiæ ad suum subjectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subjectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiæ naturaliter sit post remissionem culpæ.

4. Sed diceretur quod gratia habet duplicem respectum ad subjectum : unum, secundum quod informat subjectum ; et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpæ : alium quo culpam expellit a subjecto ; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem. — Sed contra : gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subjecto. Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subjectum, expellit culpam : et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subjectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

5. Præterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, ejus esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subjectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit; et sic prædicta responsio non videtur posse stare.

6. Præterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpæ pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

7. Præterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpæ est esse mundum, effectus autem infusionis gratiæ est esse gratum ; prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum : nam omne gratum est mundum, sed non convertitur : prius autem, secundum Philosophum, in *Post prædicamentis*, capit. de prioritate, est « a quo non convertitur subsistendi consequentia. » Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

8. Præterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formæ contrariæ in natura. Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formæ quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia : unde oportet quod forma quæ prius erat intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur. Ergo et remissio culpæ naturaliter prius est quam infusio gratiæ.

9. Præterea, prius naturaliter est recedere a termino « a quo » quam pervenire ad terminum « ad quem. » Sed in justificatione impii culpa se habet ut « a quo » receditur per culpæ remissionem; terminus autem « ad quem » est ipsa gratia, ad quam pervenitur per ejus infusionem. Ergo prius naturaliter est culpæ remissio quam gratiæ infusio.

10. Sed diceretur quod gratiæ infusio est posterior, inquantum gratia est terminus justificationis : sed inquantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. — Sed contra : agens infinitæ virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiæ infusio est ab agente infinitæ virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Præterea, nulla forma quæ totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia. Sed gratia est hujusmodi. Ergo etc.

12. Præterea, remissio culpæ et infusio gratiæ se habent sicut purgatio et illuminatio. Sed secundum Dionysium cap. II *Cœlest. hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 166, purgatio anteponitur illuminationi. Ergo remissio culpæ naturaliter præcedit gratiæ infusionem.

13. Præterea, si Deus successive ope-

raretur in justificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam ; sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur justificationem, removet ordinem temporis, non naturæ. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

Sed contra : causa naturaliter præcedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpæ, nonnisi secundum quod est infusa. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suæ formæ in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per quod similitudinem suæ bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam ; ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulsionem gratiæ. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam præcedentem culpæ remissionem.

Præterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiæ est prius naturaliter quam remissio culpæ. Ergo infusio gratiæ naturaliter prior est quam culpæ remissio.

Præterea, agens naturaliter est prius patiente. Sed in justificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiæ infusio quam culpæ remissio.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere causæ causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum ; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causæ finalis : similiter materia causa est formæ aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiæ inquantum dat materiæ esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causæ. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturæ, quod est prius secundum genus illius causæ quæ est prior in ratione causalitatis ; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliæ causæ recipiunt quod sint causæ ; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Sic ergo dicendum quod quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formæ præcedentis est prior naturaliter in ratione causæ materialis : omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem : denudatio autem materiæ a forma contraria, est quædam dispositio ad formæ susceptionem. Subjectum etiam, idest materia, ut dicitur in I *Physic.*, comment. LXXXII, numerabilis est : numeratur enim secundum rationem, inquantum in eo præter subjecti substantiam invenitur privatio, quæ se tenet ex parte materiæ et subjecti. Sed in ratione causæ formalis est prior naturaliter introductio formæ, quæ formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, inquantum forma est similitudo agentis ; ideo formæ introductio est prior naturaliter secundum ordinem causæ efficientis et finalis : et ex hoc patet, secundum prædicta, quod ordine naturæ sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturæ, prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio; sed secundum ordinem causæ materialis est e converso.

Ad primum ergo dicendum quod *Glossa* illa loquitur quantum ad vitationem operis mali, et operationem operis boni : minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius : non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum ordinem causæ materialis, secundum quem in respectu ad subjectum infusio gratiæ posterior est.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod objectio illa procedit secundum ordinem causæ formalis ; formaliter enim gratia inhærendo expellit culpam.

Ad quintum dicendum quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter ; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

Ad sextum dicendum quod objectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

Ad septimum dicendum quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpæ, quia potest esse, non intellecta remissione culpæ, ut in homine in statu innocentiæ ; sed proprius effectus remissionis culpæ est fieri mundum ; et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum tamen quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causæ materialis : nam genera se habent per modum materiæ in comparatione ad species.

Ad octavum dicendum quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus, et in proposito.

Ad nonum dicendum quod recessus a termino « a quo » est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiæ (nam motus est actus existentis in potentia) ; sed accessus ad terminum « ad quem » est prior secundum ordinem causæ finalis.

Ad decimum dicendum quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus ; et præcipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii ; quia contraria simul esse non possunt.

Ad undecimum dicendum quod forma quæ est totaliter ab extrinseco requirit dispositionem debitam in subjecto, vel præexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis ; et similiter a Deo simul cum infusione gratiæ expellitur culpa.

Ad duodecimum dicendum quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

Ad decimumtertium dicendum quod si Deus successive justificationem operaretur, expulsio culpæ esset prior tempore, sed posterior natura : ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiæ. Et secundum hunc modum Philosophus dicit, III *De anima,* text. xx et xxvii, quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior : quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causæ finalis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum in impii justificatione motus liberi arbitrii gratiæ infusionem præcedat. — I-II, quæst. cxiii, art. viii.

Octavo quæritur utrum in justificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infusionem ; et videtur quod sic. Causa enim naturaliter præcedit effectum. Sed contritio est causa remissionis culpæ. Ergo naturaliter eam præcedit ; et per consequens gratiæ infusionem [1], quia se concomitantur.

2. Sed diceretur quod contritio non est causa remissionis culpæ nisi per modum dispositionis materialis. — Sed contra : contritio est causa sacramentalis remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Pœnitentia enim, cum sit sacramentum novæ legis, gratiam causat, et sic remissionem culpæ : nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quæ gratiam et culpæ remissionem præsupponunt : et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex præcedenti quæst. patet. Ergo, cum instrumentum reducatur ad genus causæ efficientis, contritio non erit causa remissionis culpæ ut dispositio materialis, sed magis in genere causæ efficientis.

3. Præterea, attritio præcedit gratiæ infusionem, et culpæ remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quæ speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infusionem et culpæ remissionem.

4. Præterea, in Psalm. lxxxviii, 15, dicitur : *Justitia et judicium præparatio sedis ejus.* Anima autem efficitur sedes Dei per gratiæ infusionem et culpæ remissionem. Cum ergo homo justitiam et judicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit præparatio ad gratiæ infusionem ; et ita naturaliter est prior.

5. Præterea, motus ad terminum naturaliter præcedit terminum. Sed contritio

[1] Al. : « et per consequens infusionem. »

est quidam motus tendens in destructionem peccati. Ergo naturaliter præcedit remissionem culpæ.

6. Præterea, Augustinus dicit, ut colligitur ex tract. LXXII *In Joann.* : « Qui creavit te sine te, non justificabit et sine te ; » et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad jutificationem, et naturaliter præcedit eam. Sed justificatio terminatur in remissionem culpæ. Ergo motus liberi arbitrii præcedit naturaliter remissionem culpæ.

7. Præterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam præcedit. Sed per gratiæ infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animæ cum Deo, secundum illud Oseæ II, 19 : *Sponsabo te mihi in justitia.* Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animæ consensus in Deum, præcedit naturaliter gratiæ infusionem.

8. Præterea, sicut in his quæ moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quæ moventur a se ipsis. Sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadjuvans, naturaliter præcedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in justificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadjuvans, secundum illud I Cor. III, 9 : *Dei adjutores sumus;* videtur quod ipsa operatio animæ, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter præcedat remissionem culpæ, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

1. Sed contra : contritio est actus meritorius. Sed actus meritorius non est nisi a gratia. Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter præcedit effectum. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit contritionem.

2. Præterea, Rom. v, 3, super illud, *Justificati igitur ex fide etc.*, dicit *Glossa* ordin. : « Gratiam Dei non præcedit aliquod meritum humanum. » Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non præcedit gratiæ infusionem.

3. Sed diceretur quod præcedit sicut quædam dispositio. — Sed contra : dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediæ. Actus secundus est majoris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiæ, sicut considerare est operatio scientiæ. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

4. Præterea, effectus causæ efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem ; cum tamen in eadem via dispositio præcedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causæ efficientis ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam ; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. Habitus et potentia ad idem genus causæ reducuntur; cum habitus suppleat quod potentiæ deest. Sed potentia est causa actus in genere causæ efficientis. Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Præterea, quod nihil facit ad introductionem formæ, non est dispositio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiæ infusionem, quia sine contritione potest esse gratiæ infusio : sicut patet in Christo, Angelis, et primo homine in statu innocentiæ. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Bernardus dicit, lib. *De gratia et lib. arbit.*, fere in princ., quod ad opus salutis nostræ duo requiruntur ; scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quæ in justificatione nostra est ex parte Dei dantis naturaliter præcedit contritionem, quæ est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Præterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem præcedit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt quod motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infusionem absolute ; dicunt enim quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quæ non est actus fidei formatæ, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio ; et similiter omnis actus fidei gratiæ conjunctus est fidei formatæ actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus

isti loquuntur, tempore præcedunt gratiæ infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad præsens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiæ infusione, sine quibus justificatio esse non potest in adultis; nam sine præcedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Præcedunt autem remissionem culpæ naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpæ operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causæ efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatæ remissionem culpæ causat, causabit eam per modum causæ efficientis; quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid prius ponitur in esse quam hoc quod destruit sit in non esse; non enim ageret ad ejus destructionem quod jam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa : quod est impossibile. Unde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subjecti, quæ importatur per gratiæ infusionem et culpæ remissionem; et ideo inter gratiæ infusionem et culpæ remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod prædicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo præcedant, quodammodo sequantur ordine naturæ. Nam si ordo naturæ attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet; sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis, forma substantialis est prior, inquantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

Ad primum ergo dicendum quod contritio est causa remissionis culpæ, inquantum est dispositio ad gratiam.

Ad secundum dicendum quod pœnitentiæ sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se pœnitens subjicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitentiæ, sicut et in virtute baptismi; ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpæ, per se loquendo, sed virtus clavis, vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpæ quo ad reatum temporalis pœnæ se habet per modum causæ efficientis; sed quantum ad maculam et reatum pœnæ æternæ se habet solum per modum dispositionis.

Ad tertium dicendum quod contritio ab attritione præcedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiæ; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

Ad quartum dicendum quod præparatio illa est per modum dispositionis materialis.

Ad quintum dicendum quod contritio est motus ad remissionem culpæ non quasi ab ea distans, sed ut ei conjuncta; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri; et tamen motus præcedit terminum in ordine causæ materialis, quia motus est existentis in potentia.

Ad sextum dicendum quod intelligendum est : « Non justificabit te sine te » disponente aliqualiter ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii præcedat nisi per modum dispositionis.

Ad septimum dicendum quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiæ : et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum quod in justificatione impii homo non est adjutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut præparans se ad gratiam.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum quod contritio est a gratia sicut ab informante : et ita sequitur quod in in ratione causæ formalis gratia sit prior.

Ad secundum dicendum quod meritum humanum non præcedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia

cadat sub merito; potest tamen præcedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

Ad tertium dicendum quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quæ est necessitas, simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

Ad quartum dicendum quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiæ actus, quam potentia ministrat; et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis.

Ad quintum dicendum quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum: inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ; et sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formæ contrariæ et ad introductionem formæ simul, quam ad solam formæ introductionem.

Ad sextum dicendum quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter: sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

Ad septimum dicendum quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpæ præcedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquæ; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

ARTICULUS IX.

Utrum justificatio impii fiat in instanti.

Nono quæritur utrum justificatio impii fiat in instanti; et videtur quod non. Impossibile enim est ejusdem potentiæ simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in justificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. IV et V hujus quæst., patet. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed diceretur quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis; motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quædam detestatio peccati, est in irascibili. — Sed contra: detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum Philosophum in II *Top.*, cap. III, parum ante med. Ergo detestari non est in irascibili.

3. Præterea, irascibilis et concupiscibilis, secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens, vel in ejus contrarium: hujusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati inquantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem; et sic sunt unius potentiæ.

4. Sed diceretur quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cujus est de peccato dolere; et sic non sunt unius potentiæ. — Sed contra: secundum Augustinum, tract. XXVI *In Joannem*, aliquantulum a princ., « credere non potest homo nisi volens. » Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquitur quod duo motus ejusdem potentiæ ad justificationem impii requiruntur.

5. Præterea, ejusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino; moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quæ est peccati detestatio, est ejusdem potentiæ cujus est motus in Deum; et sic non possunt esse simul.

6. Præterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri; et sic idem quod prius.

7. Præterea, gratia non datur nisi digno. Sed quamdiu aliquis est subjectus culpæ, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia; et sic justificatio, quæ hæc duo includit, non est in instanti.

8. Præterea, forma quæ recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subjecto fieri; sicut forma quæ non recipit magis et minus, recipitur subito in subjecto; ut patet de formis substan-

tialibus. Sed gratia intenditur in subjecto. Ergo videtur quod successive introducatur : et ita infusio gratiæ non est in instanti : et per consequens, nec justificatio impii.

9. Præterea, sicut in qualibet mutatione, ita in justificatione impii necesse est ponere duos terminos ; scilicet terminum « a quo, » et terminum « ad quem. » Sed cujuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, idest qui non possunt simul esse. Ergo in justificatione impii includuntur duo quæ se habent secundum prius et posterius ; et ita justificatio impii est successiva, et non in instanti.

10. Præterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratiæ non est in instanti ; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. In permanentibus, quod fit, non est ; cum vero factum est, jam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est ; quod est impossibile.

11. Præterea, omnis motus est in tempore. Sed in justificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo jnstificatio impii fit in tempore ; et ita non in instanti.

12. Præterea, ad justificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri, nec cogitari. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

13. Præterea, quandocumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquid medium ; scilicet status naturæ conditæ. Ergo justificatio impii est mutatio successiva.

14. Præterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpæ et infusionem gratiæ cadit tempus medium. Sed justificatio utrumque horum includit. Ergo justificatio est in tempore, et non in instanti.

Sed contra : justificatio impii est quædam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subjecta, videtur quod justificatio impii sit in instanti.

Præterea, quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor justificationis est Deus, qui est infinitæ virtutis. Ergo justificatio est in instanti.

Præterea, in lib. *De causis*, proposit. XXXII, dicitur quod « substantiæ spiritualis, cujusmodi est anima, et substantia et actio est in momento æternitatis, et non in tempore. »

Præterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in justificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam. Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

Respondeo dicendum quod justificatio impii est in instanti.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in istanti ; hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo ; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti ; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum ; ut patet per Philosophum in V *Phys.*, com. XXII : et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ, sicut in motu locali ; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis ; sive secundum rationem formæ, ut in alteratione ; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum ; sive ejusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium : neque inter privationem et formam circa pro-

prium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua ejus intensio vel remissio ; ut dicatur magis esse cæcus ille qui habet oculum erutum, quam qui habet aliquem pannum in oculo ; ex eo quod causa cæcitatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore ; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio ; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit præsens : et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui.

Dico igitur quod extrema justificationis sunt gratia et privatio gratiæ, inter quæ non cadit medium circa proprium susceptibile : unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa hujus privationis successive tollatur ; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus præterit postquam Deus se gratiam daturum præordinavit ; et sic gratiæ infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpæ est formalis effectus gratiæ infusæ ; inde est quod tota justificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abjectio alterius formæ, totum est in instanti.

Ad primum ergo dicendum quod quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt, quia quodammodo sunt unus motus ; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem [1], et id quod est ad finem ; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium : et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinet, non ad irascibilem et concupiscibilem ; et hoc ideo quia objectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile : inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili, inquantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus : et tunc contritio potest attribui et concupiscibili inquantum homo odit peccatum, et irascibili inquantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum et ad quintum.

Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda : sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et præcipue si prosecutio unius sit ratio fugæ alterius.

Ad septimum dicendum quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat ; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum : unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

Ad octavum dicendum quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subjecto, nihil operatur intensio vel remissio ejus in subjecto, sed intensio formæ contrariæ vel oppositi termini. Privatio autem gratiæ non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suæ causæ, ut jam dictum est, in corp. art. : et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subjecto. Si autem in subjecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abjiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subjecto : et ideo nec successive abjicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur ; nec successive inducitur, propter hoc quod ejus privatio non remittitur.

Ad nonum patet solutio ex prædictis : nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini ejus sint in eodem instanti, ut dictum est, in corp. art.

[1] Al. deest : « simul appetit finem. »

Ad decimum dicendum quod fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus terminus est rei generatio; et sic quod fit non est in permanentibus; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI *Phys.*: « Quod fit, fiebat et fiet. » Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans, inquantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

Ad undecimum dicendum quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa ejus operatione, quæ est actus perfecti, ut dicitur in III *De anima*, com. xxviii; et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

Ad duodecimum dicendum quod in illo instanti quo homo justificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis præcedente vel subsequente.

Ad decimumtertium dicendum quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpam; quamvis ante culpam esset status medius inter gratiam et culpam, secundum quorumdam opinionem.

Ad decimumquartum dicendum quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

QUÆSTIO XXIX [1].

DE GRATIA CHRISTI.

—

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit gratia creata.
III part., quæst. vii, art. i.

Quæstio est de gratia Christi: et primo quæritur utrum in Christo sit gratia creata; et videtur quod non. Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Christus, secundum Sanctos, non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

2. Præterea, ubi est conjunctio rei per essentiam, non est necessaria conjunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam; et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem. Sed Deus est animæ Christi unitus per essentiam realiter in unitate personæ. Ergo non requiritur quod uniatur per gratiam, quæ est unio per similitudinem.

3. Præterea, ad ea quæ possumus per nostra naturalia non indigemus gratia. Sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale: est enim filius naturalis; et si filius, et hæres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

4. Præterea, subjectum potest sine accidente intelligi. Sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit. Potest ergo Christus intelligi sine gratia: sic ergo intellecto, aut ei debetur vita æterna, aut non. Si sic, ergo frustra addetur ei gratia: si autem non, cum filiis adoptivis vita æterna debeatur ex hoc quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptionis præponderet filiationi naturali; quod est inconveniens.

5. Præterea, quod est bonum per es-

[1] (In octo articulos divisa.)

Codd. non habent: Primo quæritur, utrum in Christo sit gratia creata; 2° utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; 3° utrum gratia Christi sit infinita; 4° utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam; 5° utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput; 6° utrum Christus mereri potuit; 7° utrum Christus alius mereri potuit; 8° utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.

sentiam, non indiget bonitate participata. Sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus. Ergo non indiget gratia, quæ est bonitas participata.

6. Præterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiæ quam lumen solis, lumen candelæ. Sed ille cui adest lumen solis non indiget lumine candelæ. Ergo, cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Præterea, unio Divinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non. Si non, prædicta unio imperfecta fuit; si autem sufficit, ergo appositio gratiæ superflueret. Nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur. Ergo Christus creatam gratiam non habuit.

8. Præterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

9. Præterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem; præcipue si agens cujus est instrumentum sit perfectæ virtutis. Sed humanitas Christi est sicut instrumentum Divinitatis sibi unitæ, ut Damascenus dicit in lib III. *De fid. orth.*, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059. Cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

10. Præterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse. Sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod Verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni. Ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiæ.

11. Præterea, id quo aliquid fit melius est nobilius eo. Sed nulla creatura est nobilior anima Verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior : frustra igitur in ea creata gratia esset.

12. Præterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex *Glossa* Cassiodori [1], super illud Psalm. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* una creationis, quæ consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias : alia recreationis, quæ attenditur secundum lumen gratiæ. Aut ergo imago gratiæ est Deo similior quam imago mentis Christi, aut non. Si est Deo similior ; ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi : si vero non est similior; ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infunditur. Frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

13. Præterea, si effectus sunt repugnantes, et causas repugnantes habebunt : sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo. Sed filiatio naturalis, cujus principium est nativitas æterna, repugnat filiationi adoptionis, cujus principium est infusio gratiæ. Ergo et gratia infusa repugnat nativitati æternæ : cum ergo nativitas æterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

Sed contra : Joannis I, 14, dicitur : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.* Sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo et gratia creata.

Præterea, meritum requirit gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut Sancti dicunt. Ergo Christus habuit gratiam creatam, nam Creatoris non est mereri.

Præterea, Christus fuit simul viator et comprehensor. Sed perfectio viatoris est gratia creata. Ergo Christus gratiam creatam habuit.

Præterea, nulla perfectio animæ Christi defuit quæ aliis insit, cum sit perfectissima. Sed aliæ Sanctorum animæ non solum habent perfectionem naturæ, sed gratiæ. Ergo utraque perfectio fuit in Christo.

Præterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Christo, qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum Divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cujus ratio necessitatis hinc sumi potest : quod animæ ad Deum duplex potest esse conjunctio : una secundum esse in una persona, quæ singulariter est animæ Christi; alia secundum operationem, quæ est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem conjunctio sine secunda ad beatitudinem non suffi-

[1] Cfr. quæ diximus in notula ad argument., art. VI, quæstionis XXVII *De veritate.*

cit : quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret : non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, præter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem ; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animæ Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad prædictam beatitudinem ; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet vanitas [1] cujusdam opinionis, quæ posuit, in superiori parte animæ Christi gratiam habitualem non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animæ Christi unitur Verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod illa quæ nata sunt personæ convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personæ æternæ, quæ sola in eo est : sicut patet de hoc nomine « creatura. » Ea vero quæ non sunt nata convenire personæ nisi ratione naturæ vel partis naturæ, possunt dici de Christo, quamvis habeant repugnantiam ad personam æternam ; et hoc propter dualitatem naturarum ; sicut pati et mori, et alia hujusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quæ est pars naturæ; et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo ; convenit tamen gratiam habere.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non est in proposito : nam realis unio Divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personæ ; unio autem per similitudinem gratiæ, ad fruitionem beatitudinis.

Ad tertium dicendum quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanum; et ideo ad hoc indiget gratia.

Ad quartum dicendum quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata inquantum est Filius naturalis, non autem beatitudo creata quæ debetur filiis adoptivis.

Ad quintum dicendum quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam ; non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiæ.

Ad sextum dicendum quod lumen solis et candelæ ad idem ordinantur, non autem unio Divinitatis ad animam Christi et personam per gratiam : et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum quod unio Divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est ; non tamen sequitur quod unio gratiæ superfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad octavum dicendum quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei ; non autem ita est in proposito : unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod duplex est instrumentum : quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis ; et tale non indiget habitu : quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur ; et hoc indiget habitu : et tale instrumentum est humanitas Divinitatis.

Ad decimum dicendum quod animæ Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione ; non tamen formaliter, sed personaliter ; et ideo indigebat informari per gratiam.

Ad undecimum dicendum quod anima unita Verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet : sicut enim ejus corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus ejus ; ita et anima Christi melior est gratia ejus, inquantum est perfectio ipsius.

Ad duodecimum dicendum quod gratia est similior quantum ad aliquid, inquantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam; et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur : sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales

[1] Sic A, B, C, D. — Edit. : « falsitas. »

proprietates, in quibus Deum imitatur.

Ad decimumtertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS II.

Utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia. — III part., quæst. VII, art. XIII.

Secundo quæritur utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; et videtur quod non. Prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhærens. Sed per unionem humanæ naturæ cum Verbo constituitur humana natura in esse suppositi. Cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanæ naturæ ad Verbum quam gratiam; et ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Præterea, humana natura est assumptibilis a Verbo inquantum est rationalis. Hoc autem non datur sibi per gratiam. Ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

3. Præterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus; ut patet per Magistrum, II distin. II lib. *Sentent.* Sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Christi; alias sequeretur quod suppositum esset assumptum; nam ex unione animæ ad corpus constituitur suppositum. Ergo prius est intelligere unionem animæ Christi ad Verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa; et sic gratia ad unionem prædictam non disponit.

4. Præterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur Verbo sicut supposito. Non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

5. Præterea, natura humana unitur Verbo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus. Corpus autem non est gratiæ susceptivum. Ergo ad unionem humanæ naturæ ad Verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

6. Præterea, sicut dicit Augustinus in *Epistola ad Volusianum*, cap. CXXXVII, al. III, n. 8; « In his quæ mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis. » Sed unio humanæ naturæ ad divinam est super omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis; et sic non requiritur aliqua gratia media.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Ench.*, cap. XL, quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit Filio Dei per naturam. Ergo et Filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

Præterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem. Sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia. Ergo et ad primam.

Respondeo dicendum quod habitualem gratiam ad unionem prædictam requiri, potest intelligi dupliciter. Uno modo per modum principii causantis; et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam, sonat hæresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo Verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiæ. Alio modo per modum dispositionis; et hoc potest esse dupliciter; vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas; quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore et raritate. Congruitatis vero, sicut pulchritudo est quædam dispositio ad matrimonium.

Dicunt ergo quidam quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem[1]. Sed istud non videtur. Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem; dicit enim Damascenus, lib. III *De fid. orth.*, cap. I, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 988, quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, ut eam curaret; quæ quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut præparatio ad unionem; et hoc significatur Joan. I, 14 : *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis;* quasi ex hoc ipso plenitudo gratiæ Christo conveniat quod est unigenitus Patris per unionem.

Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum

[1] B. : « assumptam. »

congruitatis; et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius, et magis secundum intentionem Sanctorum, gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona Verbi, quod humanæ naturæ absque meritis præcedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quæ in operatione consistit; nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum gratia Christi sit infinita.
III part., quæst. VII, art.

Tertio quæritur utrum gratia Christi sit infinita; et videtur quod sic. Omne enim finitum est mensuratum. Sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Joan. v. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, quolibet finito Deus potest quodlibet majus facere. Sed Deus non potuisset majorem gratiam dare Christo, ut Magister dicit, III lib., dist. XIII. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Sed dicendum quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset majorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat majorem recipere; erat enim tota capacitas ejus gratia repleta. — Sed contra: Augustinus dicit in lib. *De natura boni*, cap. III, quod bonum consistit in modo, specie, et ordine; et ubi hæc tria magna sunt, ibi magnum bonum est; ubi parva, parvum. Ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundum hoc et modus ejus crescit, et per consequens ejus capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit, III *Super Genesim ad litteram*, cap. III, circa med. Et ita, quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

4. Præterea, Anselmus in lib. *Cur Deus homo*, lib. II, cap. VI per totum, *Pat. lat.* t. CLVIII, coll. 403, 404, probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum. Sed causa meriti est gratia. Ergo gratia Christi est infinita; quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

5. Præterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest; quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere. Si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset major gratia Christi : et sic ille esset melior Christo; quod est inconveniens.

6. Præterea, aut capacitas animæ Christi est finita, aut infinita. Si infinita, et tota sua capacitas plena est; ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet majus facere; ergo potest facere majorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum : quod est absurdum.

7. Sed dicendum quod Deus posset facere majorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset majorem recipere — Sed contra : optima creatura distat a Deo in infinitum. Ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

8. Præterea, nullum finitum potest super infinita. Sed gratia Christi poterat super infinita; poterat enim super salutem infinitorum hominum, et super abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Christi erat infinita.

Sed contra : nullum creatum est infinitum; alias creatura Creatori adæquaretur. Sed gratia Christi erat quid creatum. Ergo finita.

Præterea, Sap. XI, 21, dicitur : *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.* Sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam. Ergo omnia quæ sunt facta a Deo, ita sunt finita; et ita gratia non est infinita.

Respondeo dicendum quod quæstio ista introducitur occasione illorum verborum quæ habentur Joan. III, 34 : *Non ad mensuram dat Deus spiritum;* et ideo horum verborum intellectum accipere oportet, ad veritatem præsentis quæstionis considerandam.

Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia Spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem *Litteræ.* Nam verba

præmissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Joannem, et omnes Sanctos, ut *Glossa* ibidem dicit. Secundum autem intellectum prædictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam Spiritus sanctus, qui est tertia persona in Trinitate, et est in se infinitus, et quemlibet Sanctorum inhabitat.

Et ideo ponitur in *Glossa*, super illud : *Dedit omnia in manu ejus*, alius intellectus, ut prædicta verba referantur ad generationem æternam, secundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut sic per Spiritum spiritualis natura divina intelligatur ; unde dicit *Glossa*, ibidem : « Ut tantus sit Filius, quantus et Pater ; æqualem enim sibi genuit Filium. » Sed hic sensus verbis sequentibus non concordat, quia subjungitur : « Pater diligit Filium, » ut quasi dilectio Patris ad Filium ratio prædictæ donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis æternæ, cum magis dilectio personalis ex generatione sit ; dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in *Glossa* alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei Verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, inquantum Deus per omnia opera sua suæ sapientiæ sparsit indicia, secundum illud Eccli. I, 10 : *Effudit Deus illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua, et super omnem carnem, secundum datum suum præbens illam diligentibus se.* Sed humanæ naturæ in Christo ipsum Verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per Spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei Verbum intelligatur ; unde *Glossa,* ibidem, dicit : « Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ. » Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat. Hæc enim datio, de qua præmissa verba loquuntur, Filio facta esse ostenditur cum subjungitur : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Per unionem autem non est aliud datum Filio, sed datum est homini ut sit Filius.

Et ideo proprie prædicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet Spiritus sanctus animæ Christi datus esse ostenditur, præsupposita unione, per quam ille homo erat Filius Dei. Hæc autem gratia, simpliciter loquendo, finita erat ; sed quodammodo infinita.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I *Physic.* Est autem duplex quantitas : scilicet dimensiva, quæ secundum extensionem consideratur ; et virtualis, quæ attenditur secundum intensionem : virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VII *Physic.*, com. XXV : « Unumquodque perfectum est quando attingit propriæ virtuti. » Et sic quantitas virtualis uniuscujusque formæ attenditur secundum modum suæ perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur : nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturæ vel formæ ; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit ; sed solum extensive, et per accidens ; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quæ de ipso prædicantur ; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi ; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi ; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quæ in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam ; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quam ratio entitatis se extendere potest ; et ideo ipse est infinitus secundum essen-

tiam. Hæc autem infinitas nulli creaturæ competere potest : nam cujuslibet creaturæ esse est limitatum ad perfectionem propriæ speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quæ habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia ejus sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiæ ; est tamen infinita secundum rationem gratiæ ; quia, cum infinitis modis possit considerari perfectio alicujus quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio hujus speciei, quæ est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit *Glossa*, ibidem, dicens : « Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus ; Filio autem non ad mensuram ; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter. » Et Augustinus dicit *Ad Dardanum*, epist. CLXXXVII, al. LVII, num. 40, quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus ; sed in Sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiæ.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiæ. Potest enim Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiæ, non tamen aliquid melius in genere gratiæ ; cum gratia Christi omnia includat ad quæ ratio gratiæ se potest extendere.

Ad tertium dicendum quod capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri ; quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiæ, secundum quod potest recipere aliquid a Deo ; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptæ quam capacitatis ad recipiendum.

Ad quartum dicendum quod forma est principium actus ; secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cujus est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem : unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus, finite enim diligebat et cognoscebat ; sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personæ, quæ erat dignitatis infinitæ : quanto enim major est qui se humiliat, tanto ejus humilitas laudabilior est.

Ad quintum dicendum quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad æqualitatem gratiæ Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito ; sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem ; non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva : quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva : quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinm proficiat, nunquam potest adæquari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adæquari caritati comprehensoris : aliter enim aliquis afficitur ad præsentia, et aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicujus hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adæquare gratiam Christi, quæ universaliter plena existit.

Ad sextum dicentum quod capacitas animæ Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per

intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum ; quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte ejus bonitas major intelligi non potest.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum quod ex circumstantia personæ habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum ejus habet infinitatem, ut prius dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam — III part., quæst. VIII art. I.

Quarto quæritur utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam ; et videtur quod non. Capitis enim est influere in membra. Sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum qui præcipue ad animam pertinet; quia, sicut dicit *Glossa* Augustini, ex tract. XIX *In Joannem*, a med., et tract. XXIII, XXIII, ante med., Joan. V, « per Verbum Dei vivificantur animæ ; sed per Verbum carnem factum vivificantur corpora. » Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiæ.

2. Sed dicendum quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam. — Sed contra : ministri Ecclesiæ, inquantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt : nam sacramentum est causa dispositiva gratiæ. Sed ministri Ecclesiæ non dicuntur Ecclesiæ caput. Ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesiæ dicetur.

3. Præterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset. Non autem Verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quædam *Glossa* August., super illud I Tim. I, *Christum Jesus venit in hunc mundum etc.* Ecclesia autem sine capite esse non potest. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ secundum humanam naturam.

4. Sed diceretur quod homine non peccante, Christus fuisset caput Ecclesiæ inquantum est Verbum Dei ; post peccatum autem inquantum est Verbum caro factum. — Sed contra : ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suæ salutis alicui cui prius non fuisset ; et propter hoc, ut Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo*, lib. I cap. LI, et lib. II, cap. VI, reparatio per Angelum fieri non potuit. Sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ solum inquantum est Verbum, homo ante peccatum nulli creaturæ debitor fuisset pro sua salute ; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput. Ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta ; quod est inconveniens.

5. Præterea, boni Angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent. Unius autem Ecclesiæ unum est caput. Cum ergo Christus non sit caput bonorum Angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

6. Præterea, caput est corporis membrum. Sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesiæ, quia membrum partialitatem quamdam importat, et per consequens imperfectionem. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

7. Præterea, secundum Philosophum in III *De animalibus*, cap. IV, « Cor est principium sensuum et motus et vitæ. » Si igitur ratione spiritualis influentiæ Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis ; præcipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiæ membro.

8. Præterea, Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiæ, non erit caput conforme membris ; quod est contra rationem capitis.

9. Præterea, caput non est posterius membris. Sed multa membra Ecclesiæ præcesserunt Christum. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

10. Sed diceretur quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. — Contra : Christus, secundum quod est caput Ecclesiæ, gratiam membris Ecclesiæ infundit. Si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod æqualis copia gratiæ fuerit in veteri testamento sicut in novo, quod est falsum.

11. Præterea, quod non est non potest agere. Sed Christus quando erat in fide patrum tantum non habebat esse in

se ipso secundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

12. Præterea, omnis propositio cujus subjectum est rationis et prædicatum est res naturæ, est falsa; sicut si dicatur quod genus vel species currit. Sed Christus, secundum quod est in fide, significatur ut res rationis. Cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturæ, videtur quod hæc propositio sit falsa : Christus, secundum quod est in fide, est caput Ecclesiæ.

13. Præterea, unius corporis unum est caput. Sed Christus est caput Ecclesiæ secundum Divinitatem. Non ergo secundum humanitatem.

14. Præterea, capitis non est caput. Sed caput Christi est Deus; I Corinth. II. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

15. Præterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus *Ad Dardanum*, epist. CLXXXVII, al. LVII. Sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia qui non in Christo, scilicet fides et spes. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ.

16. Præterea, Ephes. I, super illud : *Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*, dicit *Glossa* interlin. quo ad sensum : « Illi subjiciuntur tamquam capiti a quo habent originem. » Non tamen habent originem homines et Angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

17. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. LXI, quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens. Ergo non convenit Christo secundum humanam naturam; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiæ.

Sed contra, Ephes. I, super illud : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam*, dicit *Glossa* ordin. : « secundum humanitatem.

Præterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturæ. Non autem est conformitas Christi ad Ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam naturam. Ergo Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum quod in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis : et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiæ caput. Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine; scilicet distinctionis, et conformitatis : distinctionis quidem quantum ad dignitatem; quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra. Secundo ratione gubernationis; quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habent. Tertio ratione causalitatis; nam caput influit omnibus membris sensum et motum; unde et medici dicunt, nervos a capite originem ducere, et quidquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas. Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra. Prima quidem secundum naturam; nam caput et cetera membra partes sunt unius naturæ. Secunda ratione ordinis; est enim quædam unio ordinis inter caput et membra, inquantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur I Corinth. XII. Tertia est ratione continuitatis; nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur. Secundum has ergo conformitates et distinctiones, nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur.

Quædam enim sunt inter quæ est conformitas secundum naturam; et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiæ seu dignitatis; sicut dicitur leo caput esse animalium, vel civitas aliqua caput regni, ratione suæ dignitatis : Isa. VII, 8 : *Caput Syriæ Damascus*. Quædam vero habent conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur : et istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quæ est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi, secundum illud Amos VI, 5 : *Optimates capita populorum*. Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiæ, sicut fons dicitur caput fluminis. Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesiæ caput. Est enim ejusdem naturæ secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiæ sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et

sic Christus dicitur Ecclesiæ caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quædam ratione Spiritus sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiæ.

Sed ad spiritualem sensum et motum potest aliquis intelligi influere dupliciter : uno modo sicut principale agens ; et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiæ : alio modo instrumentaliter; et sic etiam humanitas Christi causa est influentiæ prædictæ; quia, ut Damascenus dicit, lib. III *De fid. orthod.*, capit. xv, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1054-55, sicut ferrum urit propter ignem sibi conjunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter Divinitatem unitam, cujus quasi organum erat ipsa humanitas. Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur. Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis. Christus tamen secundum duas ultimas conditiones capitis potest dici caput Angelorum secundum humanam naturam, et caput utrorumque secundum divinam; non autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis, secundum quod homo et Angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiæ, secundum quod « Filio cum omnibus creaturis commune est a Patre accipere, » [1] ut Basilius dicit, *Hom.* vi, *De fid. Pat. græc. lat.* t. XXXI, col. 1783, ratione cujus dicitur primogenitus omnis creaturæ, Coloss. ii.

Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiæ secundum tres conditiones prædictas; et per has tres conditiones Apostolus probat, ad Coloss. i, 18, Christum Ecclesiæ caput, sic dicens : *Ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*, quo ad gubernationem; *quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare*, quo ad dignitatem; *et per eum reconciliare omnia*, quo ad influentiam.

Ad primum ergo dicendum quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur Divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum Divinitati Verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra : sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpæ, et resurrectio causa justificationis.

Ad secundum dicendum quod alii ministri Ecclesiæ non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena ; Christus autem virtute propria : et inde est quod Christus poterat per se ipsum effectum sacramentorum præbere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat ; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiæ ministri ; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

Ad tertium dicendum quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset , Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiæ secundum divinam naturam solum ; sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiæ caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit ; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

Ad quartum dicendum quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinæ unita est in persona ; ut non sit injuriosum homini quod Christo secundum hamanam naturam debitor efficiatur suæ salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinæ, ut dictum est in corp. art. ; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

Ad quintum dicendum quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est Angelorum caput ; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit, capit. i *De eccles. hierach.*, § i, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 371 ; unde et ad Coloss. i, dicitur quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed ta-

[1] Hæc *homilia* vi *De fide* non est S. Basilii ut creditur, nec cum alia *homilia de fide*, scilicet ,xv quæ S. Basilii est, et ad quam remittit ed. parm., confundenda. Nil enim tale legitur in *Homil.* xv.

men humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturæ conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundo quantum ad finem Incarnationis ; quæ quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato ; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum ; influxus autem in Angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationem consequens.

Ad sextum dicendum quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiæ membrum, I Corinth. XII, 27 : *Vos estis corpus Christi, et membrum de membro*. Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiæ membris ; distinguitur autem ab aliis membris ratione suæ perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum ; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur ; unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

Ad septimum dicendum quod cor est membrum latens, caput autem apparens ; unde per cor potest significari Divinitas Christi, vel Spiritus sancti ; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit.

Ad octavum dicendum quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent ; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

Ad nonum dicendum quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Timoth II. Unde, sicut Deus dupliciter nos justificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, inquantum est causa efficiens nostræ salutis, et etiam per operationem nostram, inquantum est finis a nobis cognitus et amatus ; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, inquantum nobis meruit et pro nobis satisfecit ; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiæ ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem ejus justificari ; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiæ ante Incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiæ secundum divinitatem, et ante et post.

Ad decimum dicendum quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante Incarnationem ; ideo non erat tanta gratiæ plenitudo sicut et post.

Ad undecimum dicendum quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum ; unde ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, inquantum in eum credimus, non est prædicatum quod sit res naturæ, sed quod sit res rationis ; unde ratio non sequitur.

Ad decimumtertium dicendum quod Deus et homo unus est Christus : unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum Divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

Ad decimumquartum dicendum quod non secundum eamdem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, et Christus [1] caput Ecclesiæ ; unde ratio procedit quasi ex æquivocatione.

Ad decimum quintum dicendum quod quidquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo ; solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

Ad decimumsextum dicendum quod licet Christus uno modo sit caput secundum Divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem : quia ab ipso Christo secundum humanitatem, spiritualem originem sumimus, secundum illud Joan. I, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus*.

Ad decimumseptimum dicendum quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective ; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput. — III part., quæst. VIII, art. V.

Quinto quæritur utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc

[1] Parm. : « Deus. »

quod sit caput; et videtur quod non. Quia Apostolus ad Coloss. I, 19, ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia *complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare*, ut in auctoritate supradicta, art. præced. in fin., patet. Sed omnis plenitudo Divinitatis Christum inhabitavit ex unione. Ergo præter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

2. Præterea, Christus caput Ecclesiæ est secundum quod ad nostram salutem operatur. Operatio autem humanitatis ejus salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit, lib. III *De fid. orth.* cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059, secundum quod humanitas quasi instrumentum Divinitatis erat. Cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur, videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput Ecclesiæ, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Præterea, dupliciter alicujus hominis actio alteri potest esse salubris. Uno modo secundum quod agit ut persona singularis; et sic ad hoc quod ejus actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis; et sic sunt ministri Ecclesiæ, qui sacramenta dispensando, et per orationes quas ex persona Ecclesiæ Deo fundunt, ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solummodo potestas vel status; fiunt enim hujusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem, inquantum est Ecclesiæ caput, consideratur ut persona communis, cujus vicem obtinent omnes Ecclesiæ ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

4. Præterea, Christus fuit caput Ecclesiæ secundum quod ejus meritum fuit infinitum; sic enim in omnia membra Ecclesiæ influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum ejus infinitatem non habuit ex gratia habituali, quæ finita erat. Ergo Christus non fuit caput ratione alicujus habitualis gratiæ.

5. Præterea, Christus est caput Ecclesiæ, inquantum est Dei et hominum mediator. Sed mediator Dei et hominum est, inquantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo Divinitatem, cum hominibus humanitatem; quod quidem est per unionem. Ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

6. Præterea, unius subjecti una est vita. Gratia autem est vita animæ. Ergo in una anima est una gratia; et ita in Christo, præter gratiam quæ est ejus ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

7. Præterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiæ membra. Sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet, nisi esset Deus et homo. Ergo non requiritur gratia habitualis, per quam sit caput; sed hoc ex sola unione habet.

Sed contra est quod dicitur Joan. I, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia;* et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

Præterea, caput corporis mystici similitudinem habet capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo, ad hoc quod sit caput, requiritur gratiæ plenitudo.

Præterea, Dionysius, cap. III *Cœl. hierar.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 166-7, dicit quod « Illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, præhabent lumen, puritatem et perfectionem. » Sed Christus, inquantum est caput Ecclesiæ, purgat, illuminat et perficit. Ergo oportet, ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiæ plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Damascenus, ubi supra, humanitas Christi quasi instrumentum Divinitatis fuit; et ideo actiones ejus nobis poterant esse salubres. Inquantum ergo speciale Divinitatis instrumentum fuit, oportuit quamdam specialem conjunctionem ipsius ad Divinitatem esse. Unaquæque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem ejus participat, quanto ad ejus bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium cap. XII. *Cœlest. hierar.*, IV, non remote a princip. Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod præ aliis vicinius et specialius Divinitati erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiæ donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet,

sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiæ secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse : unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiæ plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiæ opus, sed etiam alios in gratiam adducere ; et per hoc habet capitis rationem. In capite enim naturali non solum est vis sensitiva, ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum, et hujusmodi sensus ; sed etiam est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, inquantum congruit naturæ Divinitati unitæ : et capitis, inquantum per eam fit refusio in alios ad salutem ; singularis vero personæ, inquantnm ad opera meritoria perficiebat.

Ad primum ergo dicendum quod in Christo intelligitur duplex plenitudo : una Divinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus ; alia gratiæ, secundum quam dicitur plenus gratiæ et veritatis ; et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Coloss. I, de prima autem Coloss. II. Hæc autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur.

Ad secundum dicendum quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget ; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget : et tale instrumentum Divinitatis est humana natura in Christo.

Ad tertium dicendum quod minister Ecclesiæ non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius scilicet Christi : et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi Vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute ; et ideo oportuit quod in eo esset gratiæ plenitudo.

Ad quartum dicendum quod quamvis meritum Christi quamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate personæ, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

Ad quintum dicendum quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, inquantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero justitiam, quæ est in eo per gratiam : et ideo requiritur præter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

Ad sextum dicendum quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personæ et unionis, per modum superius dictum, in corp. art.

Ad septimum dicendum quod licet in Christo requiratur, ad hoc quod sit caput, utraque natura ; tamen ex ipsa unione divinæ naturæ ad humanam sequitur in humana quædam gratiæ plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus mereri potuit. — III part., qu. XIX, art. III.

Sexto quæritur utrum Christus mereri potuerit ; et videtur quod non. Omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

2. Præterea, quæ est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad præmium : quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in lib. *De anima*. Ergo ille qui meretur, debet esse absque præmio : quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor. Ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

3. Præterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur. Sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis. Ergo ista non meruit.

4. Præterea, meritum non est respectu eorum quæ necessario consequuntur quasi naturali ordine ; quia meritum est respectu ejus quod ex voluntate alterius redditur quasi merces. Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animæ habetur per Augustinum in *Epistola ad Dioscorum*, epist. CXVIII, al. LIV. Ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui Divinitate frue-

batur, videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Præterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animæ et non corporis, ita et Sancti qui nunc sunt in gloria. Sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Christus meruit.

6. Præterea, non potest esse idem principium meriti et terminus; et sic non potest esse idem præmium et principium merendi. Sed caritas quæ erat in Christo, ad præmium ejus pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum est ex caritate. Ergo in Christo meritum esse non potuit.

7. Præterea, remoto priori removetur posterius. Sed meritum per prius respicit beatitudinem animæ, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

Sed contra est quod in Psal. xv, super illud : *Conserva me Domine*, dicit *Glossa* : Præmium, quoniam speravi in te etiam meritum. Ergo Christus meruit.

Præterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur. Sed Christo, propter suam humilitatem passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. II, 9 : *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Ergo Christus meruit.

Præterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris. Sed Christus fruebatur inquantum comprehensor. Ergo merebatur inquantum viator.

Respondeo dicendum quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor; quod sic patet.

Ad meritum enim duo requiruntur : scilicet status merentis, et facultas merendi. Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur ; quamvis quidam dicant quod aliquis potest mereri id quod jam habet; sicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quæ circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum; propter duo. Primo, quia contrariatur probationi Augustini, in lib. *De bono perseverantiæ*, cap. II, per quam contra Pelagianos probat gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala; cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed pœna debetur. Non ergo posset dici quod gratiam quis meretur per opera quæ quis post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa præmii, non quidem per modum finalis causæ, sic enim magis præmium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem; inquantum meritum facit dignum præmio, et per hoc ad præmium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cujus est causa : unde non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturæ, et ex parte gratiæ. Ex parte naturæ quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro præmio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiæ; quia cum præmium beatitudinis facultatem humanæ naturæ excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Hæc autem omnia in Christo fuerunt; defuit tamen aliquid eorum quæ ad beatitudinem perfectam requiruntur; scilicet impassibilitas animæ, et gloria corporis, ratione cujus viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturæ ratione voluntatis creatæ, et facultas gratiæ propter plenitudinem gratiarum; et ideo mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter : poterat enim hoc vel illud facere et non facere : et ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ab merendum.

Ad secundum dicendum quod beatitudinem animæ, ratione cujus erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis, et impassibilitatem animæ, quæ sibi deerant.

Ad tertium dicendum quod Christus

non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur ; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiæ, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

Ad quartum dicendum quod gloria corporis sequitur ex gloria animæ, quando anima est omni modo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad caput. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum ; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat.

Ad quintum dicendum quod animæ Sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia jam sunt et beatæ per fruitionem, et impassibiles ; quod de anima Christi non erat : et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum quod caritas, quantum de se est, semper nata est esse merendi principium ; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de Sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat : et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et præmii ; quia non merebatur gloriam animæ, ad quam pertinet caritas ; sed gloriam corporis, ut dictum est, in corp. art. et ad II arg.

Ad septimum dicendum quod ratio sequeretur, si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animæ mereri non potuerit : quod patet ex prædictis, ubi sup., esse falsum.

ARTICULUS VII.

Utrum Christus aliis mereri potuerit.
III part., quæst. XIX, art. IV.

Septimo quæritur utrum Christus aliis mereri potuerit ; et videtur quod non. Christus enim non meruit nisi secundum quod homo. Sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno. Egor nec Christus.

2. Præterea, sicut meritum consistit in actu virtutis, ita et laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius, sed solum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum ; et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

3. Præterea, Christus caput est Ecclesiæ, inquantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Ephes. I. Sed alii prælati primatum in Ecclesia habentes non possunt subditis mereri. Ergo nec Christus potuit.

4. Præterea, meritum Christi æqualiter se habet ad omnes homines quantum est de se. Si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit. Sed meritum Christi frustrari non potest. Ergo omnes salutem consequuntur; quod patet esse falsum.

5. Præterea, sicut Christus est caput hominum, ita et Angelorum. Angelis vero non meruit. Ergo nec hominibus.

6. Præterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit. Sed non nisi salutis. Ergo ejus passio non erat necessaria ad nostram salutem.

7. Præterea, quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat. Sed gratia quæ datur homini, sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam æternam. Ergo superfluum esset, si Christus eam nobis meruisset.

8. Præterea, aut Christus sufficienter meruit nobis, aut insufficienter. Si sufficienter, meritum nostrum non requiritur ad salutem : si insufficienter, insufficientis gratiæ fuit; quorum utrumque est inconveniens. Ergo Christus nobis non meruit.

9. Præterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

10. Præterea, si Christus nobis meruisset, ejus merito nostra conditio immutata fuisset. Sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat : quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere, ita et modo : sicut in justis opera meritoria requirebantur, ita et modo. Ergo Christus nobis non meruit.

11. Præterea, in Psal. LXI, 13, dicitur : *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputarentur. Ergo Christus nobis non meruit.

12. Præterea, præmium mensuratur secundum radicem meriti. Si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum præmium gloriæ reddetur secundum quantitatem gratiæ Christi : quod patet esse falsum.

13. Præterea, id quod pro meritis datur potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis justificationem meruit, videtur quod non gratis justificemur a Deo; et sic gratia non erit gratia. Ergo Christus nihil nobis meruit.

Sed contra: Christus pro nobis satisfecit, I Joan. II, 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris*. Sed satisfactio sine merito esse non potest. Ergo Christus nobis meruit.

Præterea, caput in corpore naturali non solum sibi, sed membris operatur omnibus. Sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiæ. Ergo ejus operatio membris meritoria fuit.

Præterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona. Sed ratione unitatis prædictæ ex persona Ecclesiæ loquitur, ut patet in *Glossa* super Psalm. : *Deus, Deus meus, respice etc.*, super illud : *Clamabo, et non exaudies*. Ergo similiter ratione unitatis prædictæ Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

Respondeo dicendum quod opus humanum gratia informatum ad vitam æternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriæ consecutione. Quorum primum est indignitas personæ; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam æternam : et secundum hoc, opus humanum valet ad vitam æternam consequendam, inquantum per ipsum quædam dignitas et idoneitas in homine consequitur respectu [1] consecutionis gloriæ. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animæ deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animæ decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriæ, est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicujus pœnæ temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cujusdam pretii, quo a reatu pœnæ absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriæ perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest : et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam æternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines : unde et ejus opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriæ. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, inquantum erat humanitas ejus Divinitatis instrumentum, secundum Damascenum, lib. III *De fid. orth.*, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1059. Similiter etiam quantum ad secundum major efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura; quia opus unius puri hominis non æquivalet bono totius naturæ. Sed opus Christi, inquantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut æquivaleret bono totius naturæ : et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

Ad secundum dicendum quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi; et ideo Christus nobis mereri potuit.

Ad tertium dicendum quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem; sed alii prælati, inquantum gerunt personam et vicem Christi : unde Christus pro fidelibus tanquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii prælati.

Ad quartum dicendum quod meritum Christi quantum ad sufficientiam æqualiter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam : quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero justo judicio subtrahitur.

Ad quintum dicendum quod sicut me-

[1] A, B, C. : « consecutionis », sed A : « Respectu consecutionis », B : « consequitur consecutionis. » — D : « ex consecutione. » — Edit. : « ad consecutionem. »

reri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest : quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quæ sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad præmium essentiale ; et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores respectu præmii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi : unde dicitur Ephes. II, quod per eum restaurantur quæ in cœlis et quæ in terra sunt.

Ad sextum dicendum quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturæ humanæ quæ erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Genes. II, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

Ad septimum dicendum quod gratia quæ alicui personaliter datur sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturæ; quod patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes, propter reatum naturæ ad gloriam pervenire non poterant; et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio, ut reatus ille tolleretur. Gratiam etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

Ad octavum dicendum quod meritum Christi sufficienter operatur ut quædam causa universalis salutis humanæ; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam quæ per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi, cujus tamen meritum Christi est causa.

Ad nonum dicendum quod similitudo non tenet; quia mereri non convenit nisi viatoribus; Christus autem ante passionem erat viator et comprehensor, nunc autem est tantum comprehensor; et ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio, quia nunc beatis, qui sunt membra Christi mystica, nihil deest ad gloriam, qui delectantur non solum de visa divina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata.

Ad decimum dicendum quod post passionem Christi humana conditio est multum immutata; quia, jam expiato reatu naturæ humanæ, homines possunt libere ad patriam evolare ; pœnæ etiam æternæ pro peccatis personalibus debitæ per fidem passionis Christi remittuntur, et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur; dæmones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare; fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

Ad undecimum dicendum quod Christus et membra ejus sunt una persona mystica; unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum; et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Psalm.: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur.

Ad duodecimum dicendum quod meritum Christi comparatur ad præmium nostrum sicut causa prima et remota ; unde ei non commensuratur, sed illi merito quod est causa proxima; quod consistit in actu proprio illius cui præmium redditur.

Ad decimumtertium dicendum quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiæ non evacuatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit.

Octavo quæritur utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuerit; et videtur quod non. Ad meritum enim deliberatio requiritur. Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi mereri non potuit.

2. Præterea, sicut meritum, ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit. Sed Angelus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis, quia sic in primo instanti suæ creationis malus fuisset; quod est erroneum. Ergo nec anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri potuit.

3. Præterea, quandocumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod in eodem instanti terminetur uterque. Sed creatio animæ Christi et

motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem præsupponit. Ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

4. Sed diceretur quod anima Christi adjuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam. — Sed contra : nulla gratia creaturæ collata trahit eam extra limites creaturæ. Sed hoc convenit animæ inquantum est creata, ut in primo instanti quo est, motum liberi arbitrii habere non possit ; ut ex ratione inducta patet. Ergo per gratiam non potest ad hoc adjuvare ut in primo instanti mereatur.

5. Præterea, gratia perficit animam per modum cujusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam præsupponat, non dat animæ posse agere simpliciter quod alias non posset agere ; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset. Ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suæ creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Præterea, sicut se habet punctum ad lineam, ita se habet instans ad tempus. Sed secundum Philosophum in VIII *Physic.*, « quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus, » scilicet in principio unius lineæ et fine alterius, « de necessitate intercedit quies media; » ut patet in motu reflexo. Cum ergo instans in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis, et principium motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus, videtur quod incidit tempus medium ; et sic non in primo instanti suæ creationis anima Christi merebatur.

7. Præterea, sicut se habet natura ad actum naturæ, ita gratia ad actum gratiæ. Sed natura non potest in actum gratiæ. Ergo nec gratia potest in actum naturæ ; ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suæ conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Præterea, forma habet tres actus ; quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati sunt ; sicut ens, et unum, et bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio. Ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem. Anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non potest esse quod in primo instanti suæ creationis in quo esse habuit, mereretur.

9. Præterea, meritum consistit in actu virtutis qui præcipue electione perficitur, secundum Philosophum, VIII *Ethic.*, cap. III, in fin. Sed anima Christi non potuit in primo instanti suæ creationis actum electionis habere ; nam electio præsupponit consilium, cum sit appetitus præconsiliati, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. IV, circa fin. ; consilium autem tempore indiget, cum sit inquisitio quædam. Ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis mereri non potuit.

10. Præterea, imbecillitas organorum usum libere arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates. Ergo in primo instanti suæ creationis anima Christi non meruit.

1. Sed contra : Christus in instanti suæ creationis fuit perfectissimus secundum animam. Sed major perfectio est quæ est secundum habitum et actum, quam quæ est secundum habitum tantum. Ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suæ creationis, non solum secundum habitum, sed secundum actum. Actus autem virtutum sunt meritorii. Ergo Christus in primo instanti suæ creationis meruit.

2. Præterea, Christus in primo instanti suæ creationis fruebatur ut verus comprehensor. Fruitio autem est per actum caritatis. Ergo in primo instanti suæ creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Christo meritorius. Ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione. — Sed contra : deliberatio vel consilium non est de fine ultimo sed de his quæ sunt ad finem , ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II, circa medium. Sed motus caritatis præcipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

4. Sed diceretur quod motus ille qui est in finem ultimum non est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem ; et sic est ibi aliqua col-

latio, quæ non potest esse in instanti. — Sed contra : pars animæ intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva. Sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. Ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio hujus motus ad ipsum Deum ; et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

5. Præterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu ejus ; sicut qui intelligit hominem, simul intelligit animal. Sed unum relativorum est de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum. Possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum ; et sic non requiritur ibi tempus.

6. Præterea, Anselmus dicit, in *Cur Deus homo* (*a*), c. XIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 413 quod quidquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo instanti suæ creationis, ad perfectionem pertinet. Ergo Christo est attribuendum.

7. Præterea, Christus juxta animæ meritum non habuit quo posset proficere. Habuisset autem, si in primo instanti suæ creationis non meruisset. Ergo etc.

8. Præterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturæ. Sed aliqua potentia alterius creaturæ in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem ; sicut patet in candela, quæ in ipso instanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Christi in primo instanti suæ creationis habuit actum potentiæ rationalis ; et ita potuit mereri.

9. Præterea, Gregorius dicit in *Homil. Pentec.*, homil. XXX *In Evang.*, paulo a princ. *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1221 : « Amor[1] Dei non est otiosus : nam operatur magna, si est ; si vero desinit operari, amor non est. » Sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suæ creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis ; et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

10. Præterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul. Meritum autem est prius natura quam præmium ; Christus autem in primo instanti suæ conceptionis habuit præmium, quia fuit verus comprehensor. Ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit. Alii vero dicunt quod in ipso primo instanti meruit : quæ quidem opinio videtur esse rationabilior[2]. Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturæ, totum creditur animæ Christi esse collatum in primo instanti suæ creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere : uno modo ex parte operantis alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis : scilicet gratuitæ, sicut si dicamus quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet : et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo incipit esse, mereri non potest, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito.

Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiæ, utpote gratia plenus, et facultatem naturæ, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens ; alias non potuisset esse comprehensor. Ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suæ conceptionis instanti mereri ; similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus præsupponit quædam quæ non possunt præcedere instans aliquod determinatum ; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suæ generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco ; quia mo-

[1] « Nunquam est Dei amor otiosus. Operatur etenim magna, si est ; si vero operari reunit, amor non est. »

[2] A. B. : « probabilior. »

(*a*) Hic male remittit Parm. ad *Monologium*, cap. IV, et cap. XIV. Ibi enim de Deo ipso, non de Christo Anselmus agit. Textus autem D. Thomæ ex pluribus Anselmi locis, sed præcipue ex lib. *Cur Deus homo*, cap. XIII, colligitur.

tus præexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem, quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus. Secundo vero, quia ad motum voluntatis non præexigitur nisi actus apprehensivæ virtutis : qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem. Simul autem est motio moventis et motus mobilis. Ipsa vero apprehensio boni in Christo non præexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum judicium : quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum judicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum quod in primo suæ conceptionis instanti meruit.

Ad primum ergo dicendum quod deliberatio duo importat : scilicet perceptionem rationis cum certitudine judicii de eo de quo fit deliberatio ; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis ; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem ; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti : et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

Ad secundum dicendum quod voluntas rationalis naturæ naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum ; et ideo in primo instanti suæ creationis, nisi aliquid impediat, potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem, qui incidit in conferendo vel inquirendo. Unde præexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis ; cujus ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus, potest esse principium secundi ; sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis ejusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus ejusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis ; tunc principium motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi ; sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non potest esse in eodem instanti cum principio ejusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis ; tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum ejus esse in eodem instanti cum termino creationis.

Per hoc patet solutio ad quartum : non enim est extra facultatem creaturæ ut in primo instanti compleatur ejus motus instantaneus.

Ad quintum dicendum quod licet potentia rationalis in primo instanti suæ creationis possit habere suam operationem quantum est de se ; tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. Hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum ; et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instenti agere possit.

Ad sextum dicendum quod non est simile de instanti in tempore, et de puncto in magnitudine, quantum ad propositum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus ; sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus, si motus uno actu terminetur, et altero actu incipiat ; quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul ; sicut simul dum aliquid movetur, potest dealbari ; et in instanti in quo incipit dealbari, terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes ejusdem motus est ordo, ut duæ earum non possint esse simul : unde nec terminus unius partis est simul cum principio alterius, si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus,

non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

Ad septimum dicendum quod cum gratia sit perfectio naturæ, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

Ad octavum dicendum quod illa ratio procedit de ordine temporis : quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat, et distinguit.

Ad nonum dicendum quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

Ad decimum dicendum quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiæ et scientiæ redundare possent ; hujusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animæ : unde hunc defectum Christus non assumpsit ; sed per gratiam confortabantur organa, ut essent idonea ad operationem animæ, sicut in statu innocentiæ accidisset fortassis.

Alia concedimus quia verum concludunt, licet [1] aliqua eorum non sufficienter.

[1] A, B. : « nisi. »

QUÆSTIONUM DISPUTATARUM FINIS.

QUÆSTIONES QUODLIBETALES.

QUODLIBETUM PRIMUM.

—

QUÆSTIO I.

Quæsitum [1] est de Deo, Angelo et homine. De Deo quæsitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Beatus Benedictus viderit divinam essentiam. — I-II, quæst. cxc, art. v, ad 3.

Quantum ad divinam naturam quæsitum est utrum Beatus Benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit. 1. Et ostendebatur quod sic. Dicit enim Gregorius, IV *Dialogorum*, cap. xxv, *Pat. lat.* t. LXVI, col. 200, de hac visione loquens : « Animæ videnti Deum [2] angusta fit omnis creatura. » Sed videre Deum est videre divinam essentiam. Ergo Beatus Benedictus vidit divinam essentiam.

2. Præterea, ibidem subdit Gregorius, quod « totum [3] mundum vidit in divino lumine. » Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus [4], ut idem Gregorius dicit, *Moral.* l. XVIII, cap. liv, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 93, et habetur in *Glossa*, Exod. xxxiii, super illud : *Non videbit me homo et vivet.* Ergo Beatus Benedictus vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod dicitur Joan. i, 18 : *Nemo Deum vidit unquam ;* ubi dicit *Glossa*, quod « nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest. »

Respondeo dicendum quod *corpus corruptibile aggravat animam*, ut dicitur Sapient. ix, 15. Summa autem elevatio mentis humanæ est ut ad divinam essentiam videndam pertingat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei essentiam videat, ut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, nisi huic vitæ mortali funditus homo intereat, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur II ad Corinth. xi. Beatus autem Benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitæ funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus ; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit [5], ut [6] Gregorius refert, col. 198. Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ex quadam proportione argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes Dei essentiam, in ejus comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si Beatus

[1] D. : « quæstio est. »
[2] « Creatorem angusta est. »
[3] « In Dei lumine.... mundum ante se collectum vidit. » Et supra col. 198 : « Omnis mundus velut sub uno solis radio collectus, ante oculos ejus adductus est. »
[4] « Ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. »
[5] « Tunc tanti sibi testem volens adhibere miraculi, Servandum diaconum iterato bis terque ejus nomine, cum clamoris magnitudine vocavit. »
[6] Sic B, C, D, F, G. — Edit. addunt : « idem. »

Benedictus per lumen divinum aliquid [1] amplius videre potuit quam homines communiter videant.

Ad secundum dicendum quod lumen Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psalm. xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

QUÆSTIO II.

Deinde quærebantur duo circa humanam naturam in Christo : 1° utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad Patrem et ad matrem, an duæ ; 2° de morte ejus, utrum in cruce mortuus fuerit.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint duæ filiationes. — II-II, art. CLXXXII ; et III part., quæst. XXXV, art. V ; et IV, dist. VIII, art. V ; et opusc. III, cap. XXVIII.

Ad [2] primum sic procedebatur. 1. Videtur quod in Christo sint duæ filiationes. Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est æternaliter a Patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem.

2. Præterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione, multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui mutatione : quia super illud Luc. I : *Magnus erit, et filius Altissimi vocabitur*, dicit Ambrosius : « Non ideo erit magnus quod ante partum Virginis magnus non fuerit ; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. » Ergo multo magis ex tempore potuit accipere Filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duæ filiationes, una æterna et alia temporalis.

Sed contra : a quo aliquid habet quod sit tale, ab ejus unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius. Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duæ filiationes, sed una tantum.

Respondeo dicendum quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quæ sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturæ, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis : sed relationes non habent quod sint res naturæ ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum : sicut scibile refertur ad scientiam [3], non aliqua reali relatione in scibili existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in V *Metaph.*, text. com. XX. Sed relatio habet quod sit res naturæ ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram ; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio ; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes ; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam. Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum ; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causæ, sicut patet de æqualitate ; propter unam enim quantitatem est in uno corpore una æqualitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse æquale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata. Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus. Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suæ, quia una nativitate unam naturam ab utroque accepit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum quod alia sit filiatiio realis in Christo qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem : quia alia generatione nascitur ab utroque ; et alia est

[1] Al. : « aliud. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « circa. »

[3] C addit : « tantum. »

natura quam habet a Patre, et alia quam habet a matre.

Sed alia ratio reformat pactum [1]. Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturæ, et mensura omnis creaturæ, a qua dependet omnis creatura, et non e converso, multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiæ, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Est autem considerandum quod subjectum filiationis non est natura, vel naturæ pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus. In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum æternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut jam dictum est. Unde relinquitur quod filiatio qua Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius Virginis. Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes. Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum. Unde dico quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad Patrem.

Ad primum ergo dicendum quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem quia causa relationis deficiat, sed quia deficit subjectum talis relationis; cum non sit in Christo aliquod suppositum creatum vel hypostasis.

Ad secundum dicendum quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem æternam; inquantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subdit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel [2] relativum temporaliter inhærens Filio Dei, sed per solam unionem, quæ realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumente.

Quod vero in contrarium objicitur necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantialem subjecti, licet sint multæ qualitates, ut color et sapor in pomo [3].

ARTICULUS III.

Utrum Christus in cruce mortuus fuerit. — III part., quæst. XLVI, art. IV; et opusc. LX, art. XV et XVI.

Circa secundum sic proceditur [4]. 1. Videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit. Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo; sic enim sequeretur quod Judæi Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida; quod est inconveniens : et similiter nec secundo modo; quia mors quæ accidit propter vulnera provenit, homine [5] ad summam debilitatem perveniente; quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

2. Præterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus [6]. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem lateris fuit ei inflictum post mortem Christi. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis ejus esse videatur.

Sed contra est quod dicitur Joan. XIX, 30, quod Christus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit spiritum.* Mors autem est per separationem animæ a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio confitendum est Christum in cruce vere mortuum fuisse.

Sed ad videndum causam mortis ejus, considerandum est, quod cum Christus fuerit verus Deus et homo, ejus potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit; voluntati enim

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit : « infringit prædictam. »

[2] C : « realiter temporaliter relativum. »

[3] C : « et etiam sapor. »

[4] C : « progreditur. » — B, D, F : « procedebatur. »

[5] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « homini ex summa debilitate præveniente. »

[6] C : « omnibus. »

eorum non subjacent quæ naturalia sunt. Unde hæc causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur, quia scilicet eo volente hoc factum est ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem conjunctionem potentiarum ad invicem. Et similiter in proposito est dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod nocumento illato natura cedit; et quamdiu natura resistere potest, tamdiu mors retardatur. Unde in quibus natura est fortior, ex æquali causa tardius moriuntur. Erat autem subjectum voluntati Christi quantum[1] natura resisteret nocumento illato, et quando[2] cederet; unde eo volente natura restitit[3] nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus possit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et *tradidit spiritum*, ut se Dominum naturæ et vitæ et mortis ostenderet. Unde hoc admirans Centurio dixit, Marc. xv, 59 : *Vere hic homo Filius Dei erat.* Sic ergo, et Judæi Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes; et tamen ipse animam suam posuit, et *tradidit spiritum* ; quia quando voluit, natura nocumento illa totaliter cessit.

Nec tamen culpandus est quasi sui homicida; est enim corpus propter animam, et non e converso. Unde injuria fit animæ, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animæ, licet[4] forte[5] non propter depravatam voluntatem se interficientis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire, non majoris esset culpæ si corpus desereret, quam quod habitator deseruerit domum; culpæ tamen est quod inde expellatur invitus.

Et per hoc patet responsio[6] ad objecta.

QUÆSTIO III.

Deinde quærebantur duo de Angelo : 1° utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco secundum operationem tantum ; 2 de motu Angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine[7] medio.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus sit in loco per operationem tantum. — I part., quæst. LII, art. I, II et III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco per[8] operationem tantum. Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris ; ergo operari in loco non est causa quare Angelus sit in loco.

2. Præterea, duo Angeli possunt operari in uno loco. Si ergo Angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures Angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

Sed contra : nobilius non dependet ab ignobiliori. Sed essentia Angeli est nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

Respondeo dicendum quod qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quæ in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivæ quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis, dicatur quod Angelus est in loco per operationem , ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « quando. »
[2] C : « quantum. »
[3] Al. : « resistit. »
[4] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « sed. »
[5] Al. : « fere. »
[6] C : « solutio omnium argumentorum. »
[7] D : « per medium. » — C : « per medium vel sine medio. »
[8] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « secundum. »

sed quæcumque unitio qua sua virtute se corpori unit, præsidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc; sicut corpus subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per [1] contactum dimensivæ quantitatis; et similiter Angelus per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum ejus quam ad propositum.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus possit moveri de extremo ad extremum non transeundo per medium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium. Omne enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse; ut probatur in VI *Phys.*, text. com. VIII. Sed si Angelus movetur de extremo in extremum, puta de *a* in *b*; cum est in *b* est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in *a*, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in *c*, quod est medium inter *a* et *b* ; et sic oportet quod pertranseat medium.

2. Præterea, si Angelus movetur de *a* in *b* sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in *a*, et iterum creetur [2] in *b*. Sed hoc est impossibile, quia sic non esset idem Angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

Sed contra : omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat æquale sibi aut minus quam majus, ut dicitur in VI *Physic.*, text. com. LXXXIX, et ad sensum apparet. Sed non potest esse minus spatium quam Angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat æquale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus. Si ergo necesse esset quod Angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

Respondeo dicendum quod Angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium ; et si vult, potest pertransire omnia media. Cujus ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo ; et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco : unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suæ subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio : sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter, vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus ; quamvis corpus subjectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi et ejus probatio locum habet in motu continuo ; sed motus Angeli non oportet quod sit continuus : sed ipsa successio applicationum prædictarum motus ejus dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturæ, secundum Augustinum *Super Genesim ad litteram*.

Ad secundum dicendum quod hoc non accidit per corruptionem Angeli aut novam creationem, sed quia ejus virtus supereminet loco.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suæ virtutis ad locum; quæ quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem; unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest ejus motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « tactum. »

[2] C, D, F : « et terminetur. » B : « terminatur. »

QUÆSTIO IV.

Deinde quærebatur de homine. Et primo quantum ad bonum naturæ. Secundo quantum ad bonum gratiæ. Tertio quantum ad bonum gloriæ. Circa primum quærebantur tria : 1° de unione animæ ad corpus ; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formæ quæ prius inerant, et substantiales et accidentales ; 2° de potestate liberi arbitrii ; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam præparare ; 3° de dilectione naturali ; utrum scilicet homo in statu innocentiæ dilexerit Deum plus quam omnia, et supra se ipsum.

ARTICULUS VI.

Utrum formæ præcedentes corrumpantur per adventum animæ. — I part., quæst LXVI, art. III, IV et VI, ad I ; et quæst. CXVIII, art. 2.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per adventum animæ non excludantur omnes formæ quæ prius inerant. Dicitur enim Genes, II, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Frustra autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formæ præcedentes.

2. Præterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes præcedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in instanti anima totum corpus formet ; quod videtur esse solius Dei.

3. Præterea, anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas ; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Præterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas præexistentes.

Sed contra : omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret præexistentes formas, sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu ; quia quælibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas præexistentes.

Respondeo dicendum quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales : et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam ; unde et per formam res habet [1] unitatem : et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit. Sed sciendum est quod formæ substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII *Metaph.*, text. comm. X ; vel etiam sicut figuræ, ut de partibus animæ dicit Philosophus in II *De anima*, text. comm. XXXI. Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus tetragonum ; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis ; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva præter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius ; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque [2] ad materiam primam ; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem ; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod

[1] B, F : « habet esse unitatem. » — G : « habet esse et unitatem. » C : « habet suam unitatem. »

[2] B. omittit : « usque. » — C : « quantum ad materiam primam. »

semper adveniente forma perfecta tollitur forma imperfecta; sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quæ prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formæ vero accidentales quæ prius inerant disponentes ad animam corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti; unde manent eædem specie, sed non eædem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quæ primitus materiæ advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Basilium, spiraculum vitæ dicitur ibi gratia sancti Spiritus; et sic objectio cessat. Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitæ sit ipsa anima, non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terræ quam ipso spiraculo vitæ divinitus inspirato: non enim illa formatio tempore præcessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia hujusmodi, quæ quodam rationis ordine præintelliguntur [1] in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen præintelligitur ipsa anima intellectiva, non inquantum est intellectiva, sed inquantum continet in se virtute aliquam de imperfectioribus formis.

Ad secundum dicendum quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod præoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formæ et dispositionis completæ: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adsit materiæ.

Ad tertium dicendum quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto; quod non potest esse; quia formæ elementorum non possunt esse in una parte materiæ simul; et sic oportet quod sint in diversis materiæ partibus, quæ distinguuntur secundum dimensivæ quantitatis divisionem: et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima, juxta se posita. Averroes autem in III lib. *De cœlo*, comm. LXVIII, dicit, quod formæ elementorum sunt mediæ inter formas accidentales, et quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum remissis, et quodammodo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum: nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formæ sicut ratio numeri et figuræ, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel substractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in I *De generatione*, quod formæ miscibilium non manent in mixto, actu, sed virtute; prout scilicet virtus formæ substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris [2] agit in virtute formæ substantialis; alioquin actio quæ est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

Ad quartum dicendum quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quædam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

ARTICULUS VII.

Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam præparare. — I-II, quæst. CIX, art. VI; et II, dist. V. quæst. II, art. I, et dist. XXVIII, art. IV; et de verit., quæst. XXIV, art. XV.

Ad secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam præparare. Quia, ut dicitur Prov. XVI, 1: *Hominis est præparare animum.* Hoc autem dicitur esse alicujus

[1] B : « præintelliguntur. In corpore, etc. » — C : Præintelliguntur. In corpore autem animam intellectivam habente, etc. »

[2] Al. : « redacta qualitas elementaris etc. — C : « qualitas autem. »

quod est in ejus potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est quod possit se ad gratiam præparare : non ergo indiget auxilio gratiæ.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De casu diaboli*, cap. III, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 329, quod [1] non ideo aliquis caret gratia quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet accipere, posset accipere : potest ergo, si vult, se ad gratiam præparare absque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat quod homo indiget in hoc auxilio gratiæ quantum ad exterius movens. — Sed contra : homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis ; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam præparare.

Sed contra : per hoc ad gratiam præparamur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinæ gratiæ : dicitur enim Thren. V, 21 : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo homo indiget auxilio gratiæ divinæ ad hoc quod se ad gratiam præparet.

Præterea, ad nihilum non potest homo se præparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiæ; dicitur enim II Cor. III, 5 : *Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo indigemus auxilio divinæ gratiæ ad hoc quod nos ad gratiam præparemus.

Respondeo dicendum quod in hac quæstione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem [2], et vitam æternam mereri ; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet ; secundum illud Psalm. CXLII, 9 : *Doce me facere voluntatem tuam.* Sed quia hoc nimis parum videbatur ut solam scientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua præcepta legis implentur, haberemus a nobis, ideo postmodum Pelagiani posuerunt quod initium boni operis est homini ex se ipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Præparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere quod homo possit se ad gratiam præparare absque auxilio divinæ gratiæ ; et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. I, 6 : *Qui cœpit in vobis opus bonum, ipse perficiet.*

Dicendum est ergo quod homo indiget auxilio gratiæ non solum ad operandam, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam præparet ; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit [3], sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II *Ethic.*, et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia : sed ad hoc quod homo præparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu ; quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta prædicationes, exempla, et interdum ægritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum ; prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Proverb. XXI : *Cor regis in manu Dei ; quocumque voluerit vertet illud.* Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. *De bona* [4] *fortuna.* Homo enim [5] agit voluntate ; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quæratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus cœleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quæ non semper moventur, principium est motus cœli ; ita omnium motuum interiorum mentium principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam præparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum quod per

[1] « Idcirco Deus non dedit, quia ille non accepit. »

[2] B : « adimplere legis. » — C : « mandata legis. »

[3] C, G : « agitur »

[4] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « *De bono Fortunæ.* Hoc enim agit. »

[5] C : « autem. »

hoc quod hominis est se ad gratiam præparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas cœlestis [1] motus.

Ad secundum dicendum quod Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen homo [2] potest huic motioni resistere : et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam præparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Oseæ XIII, 9 : *Perditio tua ex te Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad [3] hoc quod sit alicui salutis occasio.

ARTICULUS VIII.

Utrum primus homo in statu innocentiæ non dilexerit Deum super omnia. — I part., quæst. LX, art. III et V.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo in statu innocentiæ non dilexerit Deum super omnia, et plusquam se ipsum. Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in XXIV dist., IV lib. *Sent.* Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

2. Præterea, sic diligere Deum est maxima præparatio mentis humanæ ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

3. Præterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quæ amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat se ipsum quam Deum : non ergo diligebat Deum super omnia.

Sed contra : si non diligebat Deum plus quam se ipsum, aut ergo minus se, aut æqualiter sibi ; et utroque modo sequitur quod se ipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem se ipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiæ jam erat perversus per peccatum; quod est impossibile : sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

Respondeo dicendum quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, quæstio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra se ipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam se ipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiæ, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tamquam majori et suaviori ; sed secundum amorem amicitiæ naturaliter homo plus diligit se ipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiæ quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod hujusmodi (*a*) : amor autem amicitiæ est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quædam naturalis inclinatio indita naturæ a Deo : nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa : perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiæ diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo quod diligere Deum super omnia plus quam se ipsum est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturæ, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quæ naturaliter aguntur absque rationis deliberatione ; sic enim agit unumquodque in

[1] C : « corporis et motus. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omittunt : « homo. »
[3] Sic B, C, D, F, G. : — Edit. : « ad hoc ut. »

(*a*) Nota : Durandus videtur hic sumpsisse opinionem qua tenet quod beatitudo consistit in amore concupiscentiæ. — Hæc ad oram cod. C.

natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquæque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio : ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quælibet pars suo modo plus amet totum quam se ipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus ; unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam se ipsam ; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quæ dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet ; sed diligere Deum prout est objectum beatitudinis, est gratuitæ dilectionis, in qua meritum consistit. Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

Ad secundum dicendum quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti ; et quando in summo fuerit, tunc est summa præparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum quod inclinatio rei naturalis est ad duo : scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturæ quæ est ad moveri, in se ipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem ; sed illa inclinatio naturæ quæ est ad agere, non est recurva in se ipsa ; non enim ignis agit ad generandum ignem propter se ipsum ; sed propter bonum generati, quod est forma ejus ; et ulterius propter bonum commune, quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

QUÆSTIO V.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad bonum gratiæ. Et primo de his quæ pertinent ad ipsum bonum gratiæ ; secundo de his quæ pertinent ad malum culpæ, quod ei opponitur. Circa bonum gratiæ quærebatur : primo quidem de eo quod pertinet ad omnes ; secundo de eo quod pertinet ad clericos ; tertio de eo quod pertinet ad religiosos. Circa ea vero quæ ad omnes pertinent, quærebatur de duabus partibus pœnitentiæ : 1° de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare, 2° de confessione.

ARTICULUS IX.

Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare. — IV *Sent.*, dist. XV, quæst. II, art. III, et quæst. III, ad 3.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno quam peccare. Pœna enim inferni est æterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per pœnitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

2. Præterea, pœna inferni includit culpam ; una enim de pœnis inferni est vermis, idest conscientiæ remorsus de culpa. Culpa autem non includit pœnam inferni. Ergo magis est eligenda culpa quam pœna inferni.

Sed contra est quod (*a*) Anselmus [1] dicit in lib. *De similitudinibus*, cap. CXII per totum, *Pat. lat.* t. CLIX, col. 701, quod aliquis debet magis eligere esse in inferno sine culpa quam in paradiso cum culpa ; quia innocens in inferno non sentiret pœnam, et peccator in paradiso non gauderet de gloria.

Respondeo dicendum quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque pœnam quam peccare ; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine

[1] « Si hinc, inquit Anselmus, peccati pudorem, et illinc cernerem inferni horrorem, et necessario uni illorum haberem immergi, prius me in infernum mergerem quam peccatum in me immitterem. Mallem enim purus a peccato et innocens gehennam intrare quam peccati sorde pollutus cœlorum regna tenere, cum constet solos malos in inferno torqueri, et solos bonos in cœlesti beatitudine foveri. »

(*a*) Liber *De S. Anselmi similitudinibus* non est ipsius Anselmi, sed Eadmeri, monachi cantuariensis.

caritate, per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam se ipsum ; peccare autem est facere contra Deum ; puniri autem est aliquid pati contra se ipsum ; unde caritas hoc requirit ut quamlibet pœnam homo contritus præeligat culpæ. Sed in speciali descendere ad hanc pœnam vel ad illam non tenetur ; quinimo stulte faceret, si quis se ipsum vel alium sollicitaret super hujusmodi particularibus pœnis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi ; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur ; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte majori caderent : sicut aliquis audiens adulterium non incitatur ad libidinem ; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis moveretur. Et similiter aliquis non refugeret pati mortem pro Christo ; sed si descenderet ad considerandum singulas pœnas, magis retraheretur ; et ideo descendere in talibus ad singula est inducere hominem in tentationem, et præbere occasionem peccandi.

Ad primum ergo dicendum quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Præterea plus præponderat bonum divinum contra quod agit culpa, bono naturæ creatæ, cui opponitur pæna, quam perpetuitas pœnæ temporalitati culpæ.

Ad secundum dicendum quod remorsus conscientiæ non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de præterito commisso ; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum ; quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret, licitum reputabat.

QUÆSTIO VI

Deinde circa confessionem quærebantur tria : 1° utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo ; 2° an aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad quadragesimam ; 3° utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, dare ei Eucharistiam, vel non.

ARTICULUS X.

Utrum sufficiat confiteri scripto.— IV. dist. XVII, quæst. III, art. IV, et quæst. III.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto. Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

Sed contra est quod dicitur Rom. x, 10 : *Ore confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum quod confessio est quoddam sacramentale. Sicut enim in baptismo requiritur aliquid ex parte ministri, scilicet ut abluat et verba [1] proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur [2]; ita in sacramento pœnitentiæ ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum ; ex parte vero pœnitentis requiritur quod se clavibus Ecclesiæ subjiciat, peccata sua per confessionem manifestans. De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet ; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra baptismum : sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessitate sacramenti ; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum hujus sacramenti percipere, nisi ore confitendo ; quod patet esse falsum. Nam [3] mutis, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi in [4] aqua propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti. Sed ex institutione Ecclesiæ tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur ; non solum propter hoc ut ore confitendo magis erubescat, ut qui ore peccat, ore purgetur ; sed etiam quia semper in omnibus sacramentis accipitur id cujus est communior usus ; sicut in sacramentali ablutione baptismi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, et in eucha-

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omittunt : « verba. »
[2] C : « et etiam. »
[3] C : « manifestum enim est quod mutis. »
[4] Sic B, C, D, E, F, G. — C : « hac aqua. » Edit. omittunt : « in. »

ristia panis, qui est communior cibus; unde et in manifestatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt.

Et attendendum est quod in hoc [1] sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Ecclesiæ prætermittit; unde in baptismo qui servat ea quæ sunt de necessitate sacramenti, prætermittens statuta Ecclesiæ, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

Rationes autem quæ ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt: nam neque manifestatio ita expresse potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: *Ore confessio fit ad salutem*, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei [2].

ARTICULUS XI.

Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad quadragesimam. Quicumque enim servat præceptum Ecclesiæ, non delinquit. Sed Ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab Ecclesia constitutum, non peccat.

2. Præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, sicut pœnitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, si differat confessionem usque ad quadragesimam.

3. Præterea, majoris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere. Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione [3] quæ delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

Sed contra: magis est subveniendum morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subjectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinæ quæreret quam cito posset; et ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differt remedium confessionis adhibere contra spiritualem morbum peccat.

Respondeo dicendum quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum pœnitentiæ confertur gratia, quæ hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato. Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem præcepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore. Tempus autem implendi præceptum de confessione videtur quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus; puta si immineat ei mortis articulus vel necessitas accipiendi Eucharistiam aut sacrum Ordinem, vel aliquid hujusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum præparari; unde si aliquid horum immineat et aliquis confiteri prætermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex præcepto Ecclesiæ omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschæ præcipue, sacramenti communionem accipere, ideo Ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi Eucharistiam, omnes fideles confiteantur. Dico ergo quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum; puta si immineat aliquis articulus in quo confessio requiratur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat: et similiter per accidens potest esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

Primas ergo rationes concedimus.

[1] C: « in hoc solum non. »
[2] B: « fidei non. » — C: « fidei non intelligitur. »
[3] B: D, F: » ea intentione (vel: intensione, ut in F) quæ caveat peccatum. » C: « ea intentione qua caveat. » G: « ea intentione quod cognoscat peccatum. »

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod morbus corporalis, nisi per medicinæ remedium extinguatur, semper invalescit in pejus, nisi forte etiam virtute naturæ fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem; unde non est simile.

ARTICULUS XII.

Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum. — IV, dist. XVII, quæst. III, art. III, quæst, V, ad 2 et 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei Eucharistiam det. Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expetere debeat quod sibi confiteatur.

2. Præterea, Proverb. XXVII, 23, dicitur pastori Ecclesiæ: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui.* Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confiteatur.

Sed contra: si sibi confiteretur, posset dicere quæ vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi quod sit confessus.

Respondeo dicendum quod in foro judiciali creditur homini contra se. sed non pro se; in foro autem pœnitentiæ creditur homini pro se et contra se. Est ergo distinguendum quod dupliciter fit impedimentum quo aliquis a perceptione Eucharistiæ impediatur. Si enim sit impedimentum ad forum judiciale pertinens, puta excommunicatio, non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absolutione constet. Si autem sit impedimentum quod ad forum pœnitentiæ pertineat, scilicet peccatum, tenetur ei credere; et injuste agit, si deneget Eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate Episcopi.

Ad primum ergo dicendum quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur jam consecutus est ille qui confessum se dicit, si verum dicit: si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicujus hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est qui absolvere potuit: quia, sicut jam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subjacens, non humano.

Ad secundum dicendum quod spiritualis pastor vultum pecoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam ejus; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet quod credat ea quæ sibi a suo subdito dicuntur.

QUÆSTIO VII.

Deinde quærebantur duo de his quæ pertinent ad clericos: 1° de officio Ecclesiæ; utrum ille qui est præbendatus in duabus Ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque Ecclesia, debeat utrumque officium dicere; 2° de studio theologiæ; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiæ etiam si sit aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat saluti animarum.

ARTICULUS XIII.

Utrum habens duas Ecclesias, teneatur utriusque officium dicere. — Artic. LXVII et CXXIX, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere. Onus enim debet respondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum præbendæ in duabus Ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque Ecclesiæ officium dicat.

2. Præterea, justum esse videtur ut si habet majus emolumentum ab una Ecclesia, in qua forte cantatur prolixius officium, quod etiam majus onus subeat prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium Ecclesiæ in qua habet pinguius beneficium.

Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

Respondeo dicendum quod supposito quod aliquis licite sit præbendatus in duabus Ecclesiis, scilicet ex dispensatio-

ne, considerandum est quod ille qui in aliqua Ecclesia præbendam accepit, duobus obligatur, scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro ejus beneficiis; et Ecclesiæ, de qua accipit sumptus. Ea vero quæ ad Ecclesiam pertinent subjacent dispensationi prælatorum Ecclesiæ: et ideo hoc debitum quod debet Ecclesiæ debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per se ipsum, si sit præbenda quæ requirat residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficiat secundum Ecclesiæ statutum aut consuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per se ipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus psalmis et hymnis Deum laudet, utputa, utrum dicat in vesperis: *Dixit Dominus*, vel *Laudate pueri Dominum*, nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi majorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicujus Ecclesiarum quarum est clericus. Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius Ecclesiæ in qua majorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium Ecclesiæ in qua est decanus. Quod si in utraque Ecclesia fuerit simplex canonicus, debet dicere officium dignioris Ecclesiæ, quamvis forte in minori Ecclesia habeat opulentiorem præbendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata. Si vero ambæ Ecclesiæ sunt æqualis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque Ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum præsens, debet se conformare illis cum quibus conversatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta,

ARTICULUS XIV.

Utrum vacans saluti animarum peccet, si circa studium tempus occupat. — I-II, quæst. CLXXXII, præcipue art. II; et IV, dist. XV, quæst. I, art. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis qui potest saluti animarum curam impendere, peccet, si circa studium tempus occupat. Dicitur enim ad Galat. ult., 10: *Dum tempus habemus, operemur bonum;* nulla etiam est gravior jactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens saluti animarum curam impendere.

2. Præterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut saluti animarum insistant.

3. Præterea, pejus est errare in via morum quam in via pedum. Sed prælatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error, si homo prætermittat quod melius est. Ergo prælatus debet subditum cogere ut saluti animarum intendat, studio prætermisso.

In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, id quod est melius simpliciter, in aliquo casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis præeligeretur, secundum illud Thren. I, 2: *Dederunt pretiosa quæque pro cibo ad refocillandas animas.*

Est autem considerandum quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et ædificiis construendis majori mercede conducitur qui disponit de ædificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In ædificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistunt curæ animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquod hujusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt Episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter prædicti suum officium exequi debeant; propter quod et Episcopi, idest superintendentes, dicuntur; et similiter theologiæ doctores [1] sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter

[1] Al.: « superintendentes domini, et simpliciter Theologiæ doctores etc. »

alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter[1] ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam saluti hujus et illius; unde Apostolus de se dicit, I ad Corinth. I, 17 : *Non enim misit me Christus baptizare , sed evangelizare*; quamvis baptizare sit opus maxime conferens saluti animarum; et II ad Timoth. II, 2, idem Apostolus : *Commenda fidelibus hominibus* [2], *qui idonei erunt et alios docere.* Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu necessitate imminente deberent et Episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere saluti animarum.

Ad primum ergo dicendum quod nullam jacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se disponit.

Ad secundum dicendum quod perfectus dicitur aliquis dupliciter : uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate consistit, quæ hominem Deo conjungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Genes. XVII, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus;* quantum vero ad dilectionem proximi, postquam Dominus dixerat : *Diligite inimicos vestros*, concludit, Matth. V, 48 : *Estote ergo perfecti.* Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo sicut præambulum et præparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis sæcularium rerum, ut liberius vacet his quæ Dei sunt; unde hujusmodi magis sunt quædam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicentis, Matth., XIX, 27 : *Ecce nos reliquimus omnia*, *et secuti sumus te*, dicit quod non sufficit Petro dicere : *Ecce nos reliquimus omnia*; sed addidit quod perfectum est : *Et secuti sumus te.* Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem præparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solemni professione ad hujusmodi obligant. Aliquid enim solemne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similium. Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat; est enim perfectæ caritatis ut aliquis propter Dei amorem prætermittat dulcedinem contemplativæ vitæ, quam magis amaret, et accipiat activæ vitæ occupationes ad procurandum proximorum salutem. Quicumque ergo hoc modo saluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi Episcopus, qui cum quadam solemni consecratione suscipit animarum curam. Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quædam officia quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur. Soli ergo religiosi et Episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt Episcopi, sed non Archidiaconi vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quæ inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suæ perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut Episcopi et religiosi, non est verum. Non enim tenentur Episcopi nisi ad ea ad quæ se extendit cura suscepti [3] regiminis; et religiosi non tenentur nisi ad ea ad quæ obligantur ex voto suæ professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti semper tenentur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

Ad tertium dicendum quod licet prælatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Hæc etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliæ etc.

[1] C : « similiter. »
[2] Al. : « idem Apostolus commendat fidelibus hominibus etc. »
[3] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « recepti. »

QUÆSTIO VIII.

Deinde quærebantur duo de his quæ pertinent ad religiosos : 1° utrum religiosus teneatur obedire suo prælato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suæ est commissum ; 2° utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam [1] novit.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosus teneatur revelare prælato præcipienti secretum suæ fidei commissum. — I-II, quæst. LXVIII, art. I, ad 2, et quæst. LXX, art. I, ad 2.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suæ commissum relevare prælato præcipienti. Ad obediendum enim prælato obligavit se religiosus professione solemni : ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire prælato quam servare secretum.

Sed contra est quod Bernardus dicit : « Id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem. » Sed professio obedientiæ, quam religiosus facit prælato, instituta est pro [2] caritate. Ergo non militat contra caritatem, qua quilibet tenetur servare fidem proximo.

Respondeo dicendum quod, sicut Bernardus dicit in lib. *De dispensatione et præcepto*, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo prælato de his quæ ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quæ sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quæ ad hæc reduci possunt ; sicut ministeria exhibenda fratribus, et pœnæ pro culpis inflictæ, et hujusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quæ non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat prælato in his quæ sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incauta et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suæ commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare ; sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur ; unde et in juramento fidelitatis continetur quod hujusmodi [3] secreta debeant dominis revelari [4]. Ad præceptum ergo prælati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Isidoro, *Synonym.* lib. II. n° 58, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 858 : « In malis promissis rescinde fidem ; » nisi forte in confessione audierit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato : et tale secretum religiosus nullo modo prælato præcipienti pandere debet, si sit fidei suæ commissum : peccaret enim frangendo fidem commissi [5].

Ad primum ergo dicendum quod solemnior est obligatio ad servandum ea quæ sunt fidei et caritatis, quæ est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quæ sunt ex professione religionis.

ARTICULUS XVI.

Utrum subditus debeat prælato præcipienti revelare culpam occultam alterius fratris. — Art. LXXXI, et II-II, quæst. XXXII, art. VII, ad 5, quæst. LXX, art. I, corp. et ad 1.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod subditus debeat prælato præcipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in præjudicium multorum. Sed præsumendum est quod prælatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinis bonum. Ergo prælato præcipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra est quod Gregorius [6] dicit, *Moral.* lib. XXXV, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 766, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpetrare. Sed malum esse videtur, culpam occultam de-

[1] B : « ipse novit. »
[2] Sic B, C, G, F. — Edit. : « propter caritatem. »
[3] Edit. addunt : « servi. »
[4] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « revelare. »
[5] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « commisso. » — B. omittit : « peccaret enim frangendo fidem commisso. »
[6] « Sciendum vero est quod nunquam per obedientiam malum fieri, aliquando autem debet per obedientiam bonum quod agitur, intermitti. »

tegendo, alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

Respondeo dicendum quod religiosus prælatus in capitulo præest sicut judex ecclesiasticus in foro judiciali ; unde ad ea potest ex præcepto subditos obligare ut ei pandantur, propter quæ potest judex ecclesiasticus in foro judiciali juramentum exigere.

Est ergo sciendum quod in criminibus triplex est modus procedendi : unus per denuntiationem, alius per inquisitionem, alius per accusationem. In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis ; et ideo secundum præceptum Domini, Matth. xxviii, debet præcedere fraterna correctio, ut scilicet corripias eum inter te et ipsum solum ; quod si non audierit, coram duobus vel tribus ; et ultimo dicatur Ecclesiæ. Caritatis enim est ut aliquis parcat fratri quantum potest ; unde prius debet niti ut corrigat conscientiam fratris servata fama, solitarie admonendo, et postmodum coram duobus vel tribus ; tandem negligenda est fama ut emendetur conscientia, et dicendum est Ecclesiæ : in quo etiam processu consulitur conscientiæ. Nam peccator si a principio videret se publicatum, amitteret verecundiam, et obstinatior fieret ad peccandum. In inquisitione vero debet præcedere [1] infamia. In accusatione vero debet præcedere inscriptio, per quam ipse obligat se ad talionem. In inquisitione autem et accusatione intenditur pœna peccantis propter multitudinis bonum. Si ergo appareat accusator in capitulo qui se obliget ad talionem, potest prælatus præcepto veritatis confessionem exigere, sicut et judex ecclesiasticus juramentum. Et similiter si præcedat infamia, potest prælatus præcepto veritatem [2] exquirere, et subditi tenentur obedire. Si autem procedatur per viam simplicis denuntiationis, non tenetur religiosus prælato præcipienti culpam fratris revelare, nisi præcedente monitione eum videat incorrectum ; immo magis peccaret, si ad præceptum prælati revelaret ; quia plus tenetur obedire Evangelio quam prælato ; et multo magis prælatus peccaret, si subditum induceret ad pervertendum ordinem Evangelii.

Ad primum ergo dicendum quod de peccato præterito, de quo jam aliquis correctus est ad secretam admonitionem, vel de quo potest sperari corrigendus, nisi contrarium inveniatur, non potest imminere periculum multitudinis : sed de peccato futuro, quod est periculosum multitudini vel spiritualiter vel corporaliter, procedit objectum [3]. Tunc enim non oportet admonitionem secretam expectare, sed statim periculo occurrere ; unde et Dominus non dicit : Si peccare intendat in futuro, sed « si peccaverit » in præterito.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæruntur quatuor ad culpam pertinentia : 1° utrum peccatum sit natura aliqua ; 2° utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium ; 3° utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papæ non servat ; 4° utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

ARTICULUS XVII.

Utrum peccatum sit aliqua natura.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod peccatum non sit aliqua natura. Dicitur enim Joan. i, 3 : *Sine ipso factum est nihil*, idest peccatum. Sed quod est natura aliqua, non potest dici nihil. Ergo peccatum non est natura aliqua.

Sed contra : si peccatum non est natura aliqua, oportet quod sit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur secundum magis et minus, ut mors et tenebra [4]. Ergo unum non esset gravius altero : quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua ; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil.

Et per hoc patet solutio ad objecta,

[1] B : « fama seu infamia. »
[2] B : « veritatis confessionem exigere. »
[3] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « objectum. »
[4] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « tenebræ. »

ARTICULUS XVIII.

Utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. — I-II, quæst. c, art. viii, et art. cxiii.

Ad [1] secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. Dicit enim Bernardus, quod contra præcepta primæ tabulæ non potest dispensare nec Deus nec homo; contra præcepta autem secundæ tabulæ potest dispensare Deus, sed non homo. Ex quo potest accipi quod gravius sit peccare contra præcepta primæ tabulæ quam contra præcepta secundæ. Sed perjurium est contra præceptum primæ tabulæ, quod est; *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; homicidium autem est contra præceptum secundæ tabulæ : *Non occides.* Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

2. Præterea, gravius est peccare in Deum quam in hominem. Sed perjurium est peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

Sed contra : pœna proportionatur culpæ. Sed gravius punitur homicidium quam perjurium. Ergo est gravius peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. vi, 16, *homines per majores se jurant, et omnis controversiæ eorum finis est juramentum.* Frustra autem in causa homicidii controversiæ finis esset juramentum, si homicidium esset gravius peccatum quam perjurium : præsumeretur enim quod qui majorem culpam homicidii commisisset, non vereretur minorem perjurii incurrere. Unde ex hoc ipso quod in causa cujuslibet peccati defertur juramentum, manifeste ostenditur quod perjurium pro maximo peccato debet haberi; nec immerito, quia perjurare nomen Dei, videtur quædam divini nominis denegatio : unde secundum locum post idololatriam peccatum perjurii tenet, ut ex ordine præceptorum apparet; sed et apud gentiles jusjurandum erat honoratissimum, ut dicitur in principio [2] *Metaphysices.*

Primas autem rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod in judicio humano non semper quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ : interdum enim infligitur major pœna pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa. Sed secundum Dei judicium gravior culpa graviori pœna punitur : unde, ut ostendatur gravitas idololatriæ et perjurii, postquam in primo præcepto dixerat : *Non àdorabis ea neque coles*, subditur, Exodi xx, 5 : *Ego sum Dominus Deus tuus... visitans iniquitates patrum in filios*; et postquam dixerat vers. 7 : *Non assumes nomen Domini Dei, tui in vanum*, subditur : *Nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpsit nomen Domini frustra.*

ARTICULUS XIX.

Utrum faciens contra constitutionem Papæ per ignorantiam, non peccet. — *De malo*, quæst. iii, art. vii, viii; et I-II, quæt. xc, art. iv, corp.; et *De ver.*, quæst. xvii, art. iii, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod qui facit contra constitutionem Papæ per ignorantiam, non peccet. Ut enim Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed ignorantia causat involuntarium, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo quod fit per ignorantiam, non est peccatum.

2. Præterea, secundum jura, dominus potest repetere servum suum ordinatum post certum tempus. Hoc autem debet computari a tempore [3] notitiæ, non a tempore ordinationis [4]. Ergo obligatio constitutionis Papæ obligat a tempore notitiæ.

Sed contra : ignorantia juris non excusat. Sed constitutio Papæ facit jus. Ergo qui facit contra constitutionem Papæ per ignorantiam, non excusatur.

Respondeo dicendum quod ignorantia

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « circa. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « in I *Metaphisiciæ.* »
[3] Omnes codd. habent : « a tempore ordinationis, non a tempore notitiæ. — Sic etiam edit.— Sed cod. D habet : « a tempore notitiæ » omisso « a tempore ordinationis, non. » Hanc lectionem elegimus, quia verior.
[4] Forte. : « non a tempore ordinationis, sed a tempore etc, »

quæ est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quæ potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papæ omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam[1], non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum, propter quod scire non potuerit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit; vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papæ agens.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XX.

Utrum monachus peccet mortaliter, comedendo carnes. — II-II, quæst. CLXXXV, art. VIII, corp.; et quæst. CLXXXVI, art. IX.

Circa quartum sic proceditur 1. Videtur quod monachus peccat mortaliter comedendo carnes. Dicit enim canon de consecratione dist. V, cap. « Carnem, » quod monachi non debent comedere carnes; et si contra fecerint, debent incarcerari. Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

2. Præterea, facere contra votum est peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad servandam regulam Beati Benedicti, in qua continetur quod monachi a carnibus abstineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

Sed contra : nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione cujuscumque infirmitatis. Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non est peccatum mortale monacho.

Respondeo dicendum quod nihil est peccatum mortale monacho vel religioso cuicumque, per se loquendo, quod non sit peccatum mortale alteri, nisi sit contrarium ei ad quod se voto professionis obligavit; per accidens tamen, ut ratione scandali, vel alicujus hujusmodi, posset aliquid ei esse peccatum quod non esset alii peccatum.

Est ergo considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit : et si quidem religiosus profitendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quæ continentur in regula; et sic, contra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter : et ex hoc sequeretur quod religionis status esset religiosis in laqueum peccati mortalis, quod vix aut nunquam possent declinare. Sancti ergo patres qui ordines instituerunt, nolentes hominibus injicere damnationis laqueum, sed magis viam salutis, ordinaverunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in ordine Fratrum Prædicatorum est cautissima et securissima forma profitendi qua non promittit servare regulam[2], sed obedientiam secundum regulam : unde ex voto obligatur ad servanda ea quæ ponuntur in regula tamquam præcepta, et quæ prælatus secundum tenorem regulæ sibi præcipere voluerit. Cetera vero quæ non continentur in regula sub præcepto, non cadunt directe sub voto : unde ea prætermittens non peccat mortaliter. Beatus vero Benedictus statuit monachum profiteri non quidem observare regulam, sed quod profitens promittit conversionem morum suorum secundum regulam : hoc est dictu, ut secundum regulam dirigat mores suos : contra quod facit, si vel ea quæ sunt præcepta in regula, transgrediatur, vel etiam contemnat regulam, secundum eam dirigere actus suos omnino recusans. Non autem omnia quæ in regula continentur, sunt præcepta : quædam enim sunt monitiones sive consilia; quædam vero ordinationes sive statuta quædam, ut quod post Completorium nemo loquatur. Hujusmodi autem statuta quæ in regula continentur, non habent vim præcepti; sicut nec prælatus statuens aliquid, intendit semper ad peccatum mortale obligare per præceptum. Est autem prælatus quasi quædam regula animata; unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post Completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra præceptum prælati, vel ex contemptu regulæ. Abstinere autem a carnibus non ponitur in regula Beati Benedicti ut præceptum, sed ut statutum quoddam; unde monachus come-

[1] B : « vel per aliquid aliud. »

[2] Al. : « quia non promittit se servare etc. »

dens carnes, non ex hoc ipso peccat mortaliter, nisi in casu propter inobedientiam vel contemptum.

Ad primum ergo dicendum quod pœna illa infligitur monacho contumaciter et inobedienter carnes comedenti.

Ad secundum dicendum quod comedere carnes non est contra votum monachi, nisi quando comederet ex inobedientia vel contemptu.

Quod vero in contrarium objicitur, efficaciam non habet : procedit enim de his quæ sunt secundum se mala, sicut homicidium, adulterium, et hujusmodi, quæ sunt omnibus illicita, tam sanis quam infirmis. Non autem procedit de his quæ sunt mala quia prohibita : aliquid enim potest prohiberi sano quod non prohibetur infirmo.

QUÆSTIO X.

Deinde circa bonum gloriæ quærebantur duo de corporibus gloriosis : 1° utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco ; 2° utrum hoc fieri possit miraculo.

ARTICULUS XXI.

Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio corpore in eodem loco. — Art. XXII ; IV, dist. XLV, quæst. II, art. II, quæst. II, et quæst. V, corp.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco. Si enim prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco ; aut propter grossitiem sive corpulentiam, aut propter dimensiones. Sed non propter grossitiem seu corpulentiam, quia corpus gloriosum erit spirituale, secundum Apostolum, I ad Corinth. XV : similiter nec propter dimensiones, quia, cum tangentia sint quorum ultima sunt simul, necesse est quod punctum unius corporis naturalis sit simul cum puncto alterius, et linea cum linea, et superficies cum superficie ; pari ergo ratione et corpus cum corpore. Non ergo prohibetur corpus gloriosum quin naturaliter possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

2. Præterea, Commentator dicit in VIII *Phys.*, text. comm. LXXXII, quod partes aeris et aquæ partim subintrant se invicem, propter hoc quod partim sunt naturæ spiritualis. Sed corpora gloriosa omnino erunt spiritualia, ut jam dictum est. Ergo totaliter poterunt subintrare alia corpora ; et similiter esse cum eis.

Sed contra : glorificatio non tollit naturam. Sed corpus humanum non potest naturaliter esse simul cum alio corpore in eodem loco in statu isto. Ergo neque postquam erit glorificatum.

Respondeo dicendum quod manifestum est quod corpus humanum in statu isto non potest esse cum alio corpore in eodem loco. Si ergo corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam, illa proprietas aufert hoc propter quod corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco. Est ergo considerandum quid sit hujusmodi prohibens.

Dicunt autem quidam hoc esse grossitiem vel corpulentiam quamdam, quæ tolletur per dotem gloriæ, quam nominant subtilitatem. Sed hoc non est intelligibile ; non enim invenitur quid sit hujusmodi corpulentia vel grossities : non enim est aliqua qualitas ; quia nulla qualitas dari potest, qua quidem remota corpus possit esse cum alio corpore in eodem loco ; similiter nec potest esse forma nec materia, quæ sunt partes essentiæ ; quia tunc integra essentia corporis humani non remaneret cum gloria ; quod est hæreticum.

Et ideo dicendum est quod hoc prohibens nihil est aliud quam dimensiones, quibus substat [1] materia corporalis ; necesse est enim ut id quod est per se, sit in unoquoque genere. Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivæ, quæ definitur esse quantitas positionem habens ; unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subjectæ dimensioni ; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiæ corporalis ; duas autem partes unius corporis

[1] C : « sustentat. »

divisibilitas potentialis; unde et Philosophus dicit in IV *Physic.* (*Topic.*, cap. LXXVI), quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aere; ita oportet quod cederent dimensiones separatæ, si vacuum poneretur.

Cum ergo gloria non tollat dimensiones corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, corpus humanum in statu illo prohibetur esse cum alio copore in eodem loco, non propter corpulentiam aut grossitiem quæ per gloriam tollatur (spiritualitatem enim Apostolus opponit animalitati [1], secundum quam corpus est alimonia [2] indigens, ut Augustinus [3] dicit, non autem opponit grossitiei vel corpulentiæ); sed impeditur propter dimensiones. Ratio vero quæ in contrarium objicitur, ponitur inter sophisticas rationes a Philosopho in IV *Physicorum.* Puncto enim et lineæ et superficiei non debetur locus, sed corpori; unde non sequitur, si termini corporum se tangentium sunt simul, quod propter hoc plura corpora possint esse in eodem loco.

Ad secundum dicendum quod, sicut ibidem Commentator exprimit, subintratio illa fit per condensationem, et dicuntur habere spiritualem virtutem propter raritatem. Esset autem erroneum dicere [4] corpora gloriosa esse spiritualia hoc modo, quo sint aeri ventisque similia, ut patet per Gregorium [5] XIV *Moralium*, cap. LVI, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 1077.

ARTICULUS XXII.

Utrum aliquo modo corpus gloriosum possit esse simul in eodem loco cum alio corpore. — IV, dist. XLIV, quæst. I, art. I; et *Cont. Gent.* IV, cap . LXXXIV, art. XXI, et XL; et III part., quæst, LIV, art. II ad 1. et art. IV ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum nullo modo possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sicut enim se habet corpus unum ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca. Ergo, commutatim, sicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum. Sed unum corpus nullo modo potest esse in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

2. Præterea, si duo corpora sint in uno loco, sumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter ista duo puncta erunt duæ lineæ rectæ duorum corporum in eodem loco existentium, quod est impossibile. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

Sed contra est quod Christus intravit ad discipulos januis clausis, ut habetur Joan. XX: quod esse non potest, nisi corpus ejus simul cum corpore portarum fuisset in eodem loco. Potest ergo corpus gloriosum cum alio corpore esse in eodem loco.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde sicut conservat in sacramento altaris accidentia sine subjecto, ita potest conservare distinctionem materiæ corporalis ét dimensionum in ea absque diversitate situs. Miraculose ergo fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco; unde corpori Christi attribuitur a Sanctis quod exivit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinam. Et similiter dico, quod corpus gloriosum, quod erit configuratum corpori claritatis Christi, poterit esse cum alio corpore in eodem loco, non propter aliquam virtutem creatam, sed sola divina virtute assistente, et hoc operante; sicut corpus Petri sua umbra sanabat infirmos, sed divina virtute assistente miracula faciente.

Ad primum ergo dicendum quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet

[1] B : « ponit animalitate. » — C : « comparat animalitati. »
[2] C : « alimento. »
[3] C : « Anselmus. »
[4] Cod. non habent : « corpora gloriosa esse spiritualia. »
[5] « Non sicut Eutychius constantinopolitanæ urbis episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aereque subtilius. »

primum ad secundum [1], ita et secundum ad quartum, ita tria ad sex; et secundum hoc [2] ratio sic deberet procedere. Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum [5] corpus ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco. Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei : unde nihil locati potest esse in loco exteriori ; quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi; quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

Ad secundum dicendum quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse intra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum; quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subjectorum, quæ conservantur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

QUODLIBETUM SECUNDUM.

—

QUÆSTIO I

Quæsitum est de Christo, de Angelis, et de hominibus. Circa Christum quæsita sunt duo de passione ejus : 1° utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero; 2° utrum quælibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine [3] morte.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus idem in triduo fuerit homo. — Art. LXXVII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo. Dicitur enim Matth. XII, 40 : *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terræ.* Sed non fuit alius Filius hominis qui loquebatur super terram; alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

2. Præterea, Jonas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Jonas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terræ. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

Sed contra : remota forma partis removetur forma totius quæ resultat ex compositione formæ et materiæ. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Respondeo dicendum quod in Christo fuerunt tres substantiæ unitæ, scilicet corpus, anima, et Divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; Divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animæ nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicujus naturæ ; sed fuit unita corpori et animæ in persona. In morte autem separata fuit anima a corpore; alioquin non fuisset vera mors Christi de cujus ratione est quod separetur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed Divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore; quod patet ex symbolo fidei in quo de Filio Dei dicitur, quod *sepultus est, et descendit ad inferos.* Corpore autem jacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente, non attribuerentur ista Filio Dei, nisi hæc duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personæ. Et ideo de Christo in triduo mortis dupliciter loqui possu-

[1] Al. : « sicut se habet primum et secundum, ut duo ad tria; ita se habet tertium ad quartum; idest tria ad sextum : et secundum hoc ratio etc.— B, C, D, F, G : « ut duo ad quatuor, ita se habet secundum ad quartum, ita tria ad sex. » — Edit. : « sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, idest tria ad sex. »

[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omittunt : « corpus. »

[3] B, D omittunt : « sine morte. »

mus; uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; et hoc dupliciter; uno modo quantum ad totam naturam, quæ humanitas dicitur; et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec [1] idem homo, nec [2] alius homo, sed eadem hypostasis : aut quantum ad partem humanæ naturæ; et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quæ est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuerit idem numero; quia quælibet differentia substantialis excludit idem simpliciter; animatum autem est differentia substantialis; et ideo mori est corrumpi, non alterari tantum. Nec iterum potest dici quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substantiam non idem, aut aliud.

Dicendum est ergo quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem; secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

Ad primum ergo dicendum quod homo est nomen naturæ, sed filius est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

Ad secundum dicendum quod similitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terræ, non autem Jonas in ventre ceti.

ARTICULUS II.

Utrum alia passio Christi sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis. — III part., quæst. XLVI, art. II et III et IV.

Ad [3] secundum sic proceditur. 1. Videtur quod alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte. Dicit enim Apostolus ad Galat. II, 21 : *Si ex lege est justitia, ergo Christus mortuus est gratis*, idest inutiliter et sine causa. Sed si alia passio sufficeret, Christus gratis mortuus esset. Sed hoc habet Apostolus pro inconvenienti. Ergo alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis.

2. Præterea, illud emi dicitur quod justo pretio comparatur. Sed justum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum est in servitutem genus humanum, esse non potuit aliud quam vita Christi, quæ valet omnium hominum vitas, quæ per illud peccatum privantur [4]; nam per peccatum primi hominis mors in omnes introivit, ut dicitur ad Roman. v. Ergo non potuisset humanum genus redimi per aliam passionem Christi absque morte.

3. Præterea, Gregorius dicit in III *Moral.*, cap. xxx, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 33, quod [5] « Nisi Christus mortem indebitam suscepisset, nequaquam nos a morte debita liberaret. » Ergo passio alia non suffecisset ad liberationem humani generis sine morte.

4. Præterea, Apostolus dicit ad Hebr. x, 14, quod Christus *una oblatione consummavit in æternum sanctificatos*; et ideo non est locus secundæ oblationis [6]. Sed manifestum est quod Christus ante mortem multas passiones sustinuit, esuriens [7], laborans, consputus et flagellatus. Si ergo istæ passiones suffecissent, non obtulisset se ipsum ad mortem. Obtulit autem se ipsum hostiam Deo pro peccatis nostris, ut dicitur ad Ephes. v; et hoc per mortem. Ergo passio Christi absque morte non suffecisset.

Sed contra : injuria vel passio alicujus mensuratur ex dignitate personæ; majorem enim injuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona. Sed dignitas personæ Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quælibet passio ejus, quantumcumque sit minima, est infinita; quælibet ergo passio ejus suffecisset ad redemptionem humani generis, etiam sine morte.

Præterea, Bernardus dicit quod minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis. Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte. Ergo etiam sine morte

[1] C : « nec quidem homo. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit omittunt : « nec alius homo. »
[3] Edit. : « circa. »
[4] Sic B, C, F, G. — Edit. : « privatur. »
[5] « Dominus ergo noster pro nobis mortem solvit indebitam, ut nobis mors debita non noceret. »
[6] Sic B, C, C, F, G. — Edit. : « oblationi. »
[7] Sic B, C, F, G. — Edit. : « erudiens. » — D : « esuries. »

potuisset per aliquam passionem humanum genus redimere.

Respondeo dicendum quod ad emptionem duo requiruntur; scilicet quantitas pretii, et deputatio ejus ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non æquivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, partim donatio; puta, si aliquis emat librum qui valet viginti libras, pro decem libris, partim emeret librum, et partem sibi daretur [1]. Rursus si daret etiam majus pretium, et non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum.

Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quælibet passio Christi etiam sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personæ; et sic procedunt duæ ultimæ rationes. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliæ passiones Christi absque morte; et hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset ejusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret [2]. Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat Apostolus ad Hebr. II, 14, dicens: *Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium*, quantum ad primum; *et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*, quantum ad secundum. Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis, et proprio affectui; et hæc causa assignatur I Petr. III, 18 : *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo mortificatos* [3] *quidem, vivificatos autem spiritu*. Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.

Ad primum ergo dicendum quod non sine causa deputata est mors Christi ad redemptionem humani generis, quamvis minor passio sufficere potuisset, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod Christus non solvendo vitam suam, sed etiam quamcumque passionem patiendo, sufficiens pretium exsolvisset pro redemptione humani generis, si minor passio ad hoc divinitus deputata fuisset; et hoc propter infinitam dignitatem personæ Christi, ut dictum est.

Aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod aliæ passiones Christi non fuerunt deputatæ ad hoc quod per eas absque morte Christi redimeretur humanum genus.

QUÆSTIO II.

Deinde quærebatur de Angelis : et primo quantum ad compositionem ipsorum; secundo quantum ad tempus motus ipsorum. Circa primum quærebantur duo : 1° utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse; 2° utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus componatur ex essentia et esse. — I part., quæst. L, art. II, ad 3, quæst. LXXV, art. V, ad 4, quæst. LXXXVIII, art. II, ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse. Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex se ipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse.

2. Præterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiæ. Sed esse Angeli est accidens ; proprie enim Deo attribuit Hilarius in lib. *De Trinitate*, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas. Ergo Angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

Sed contra est quod dicitur in Commento libri *De causis*, quod « intelligen-

[1] Sic B, C. D, F, G. — Edit. : « donaretur. »
[2] C : « liberaret et redimeret. »
[3] Vulgata : « mortificatus... vivificatus. »

tia quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse. »

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid de aliquo prædicatur : uno modo essentialiter, alio modo per participationem: lux enim prædicatur de corpore illuminato participative ; sed si esset aliqua lux separata, prædicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens prædicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum ; de qualibet autem creatura prædicatur per participationem : nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas ; creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem, quia habent bonitatem : unumquodque enim, inquantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I *De doctrina christiana*, quod inquantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid prædicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse præter id quod participatur ; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quæ habet esse, et ipsum esse ejus : et hoc est quod Boetius dicit in lib. *De hebdomad.* [1], quod « in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.

Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura ; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturæ, quia nec est genus nec differentia ; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei ; et ideo alia quæstio est « an est » et « quid est. » Unde, cum omne quod est præter essentiam rei, dicatur accidens ; esse quod pertinet ad quæstionem « an est, » est accidens ; et ideo Commentator dicit in V *Metaphysic.*, quod ista propositio, « Socrates est, » est de accidentali prædicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen « ens, » secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera ; non tamen univoce ; quia non eadem ratione competit omnibus esse ; sed substantiæ quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiæ, sed sicut ex substantia et eo quod adhæret substantiæ.

Ad primum ergo dicendum quod aliquando ex his quæ simul junguntur, relinquintur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quæ est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur, non resultat quædam ratio composita ; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem albi ; et in talibus aliquid componitur ex se ipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

Ad secundum dicendum quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiæ ; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.

ARTICULUS IV.

Utrum in Angelo sit idem suppositum et natura. — I part., quæst. III, art. III, corp. ; et III part., qu. XVII, art. I, corp. ; et I, dist. V, art. I, corp.

Ad[2] secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelo idem sit suppositum et natura. In his enim quæ sunt composita ex materia et forma, differt suppositum et natura : quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem ; quod non potest esse in Angelo, si Angelus non sit compositus ex materia et forma. Ergo in Angelo non differt suppositum et natura.

2. Sed dicebat quod suppositum in Angelo differt a natura, inquantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura. — Sed contra : sicut esse non ponitur in definitione naturæ, ita non poneretur in definitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt : nullo ergo modo differunt suppositum et natura.

Sed contra : in omnibus creaturis natura constituit suppositum. Sed nihil consti-

[1] Non sunt verba Boetii, sed sensus. — (*Patrol. lat.* t. LXIV, coll. 1311-1314.)

[2] Edit : « circa. »

tuit se ipsum. Ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem, quamvis mulpliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in V *Metaph.*, text. com. IV, secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturæ, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio : unde Boetius dicit in libro *De duabus naturis*, quod « natura est unumquodque informans specifica differentia : » differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis vel substantia prima : et quia substantiæ sensibiles compositæ ex materia et forma sunt magis nobis notæ, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam quod forma partis est idem cum forma totius, quæ dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione : nam forma partis dicitur inquantum facit materiam esse in actu; forma autem totius, inquantum constituit speciem; sicut [1] anima dicitur forma partis, inquantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius inquantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas : et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi : nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. Sed prædicta positio [2] non videtur esse vera : quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in VI *Metaphys.*, text. com. II. Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus : hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquid quod non est essentia ejus, scilicet per subjectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in VI *Metaphys.*, text. com. IV. Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiæ vel naturæ : et hanc quæstionem movet Philosophus in VII *Metaph.*, text. com. XXI; ubi inquirit utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus : et determinat, quod in his quæ dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quæ dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis : nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes : sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi : nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in prædicamentis : res autem alba est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suæ naturæ, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturæ includitur solum id quod est de ratione speciei : suppositum autem non solum habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quæ ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens præter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem : quia aliquid accidit ei præter id quod est de ratione suæ speciei; quia et ipsum esse Angeli est præter ejus essentiam seu naturam [3]; et alia quædam ei accidunt quæ omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

Ad primum ergo dicendum quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens præter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quæ non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter et

[1] C omittit : « sicut anima dicitur forma partis, inquantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem. »

[2] C : « ratio. »

[3] C : « materiam. »

aliter. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens præter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali, utpote præter definitionem ejus existens, et tamen est determinativum essentialiter animalis; unde est essentiale homini, et de ratione ejus existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus definitione, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut albedo accidit homini. His ergo quæ sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid præter rationem speciei existens utroque [1] modo. Cum enim de ratione speciei humanæ sit quod componatur ex anima et corpore; determinatio corporis et animæ est præter rationem speciei, et accidit homini inquantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma præter rationem speciei multa alia quæ non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua præter rationem speciei quæ non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quæ sunt determinativa essentiæ speciei : quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid præter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quædam quæ attribuuntur supposito, et non naturæ; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

Ad secundum dicendum quod non omne quod accidit alicui præter rationem speciei, est determinativum essentiæ ipsius, ut oporteat illud poni in ratione ejus, sicut dictum est : et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi; quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturæ; manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum; quæ constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de tempore, per quod Deus movet creaturam spiritualem, secundum Augustinum.

ARTICULUS V.

Utrum tempus movens creaturam spiritualem et mensurans temporalem sit idem. — I, dist. XVII, quæst. IV, art. III; II, dist. II, quæst. II, art. I; I part., quæst. X, art. V, ad 1; opusc. XXXVI, cap. IV.

Utrum tempus movens creaturam spiritualem sit idem cum tempore quod mensurat motus corporalium rerum. 1. Et videtur quod sic. Quia neque Augustinus diversitatem hanc temporum assignat, neque aliquis philosophus. Vanum ergo videtur hanc diversitatem temporum assignare.

2. Præterea, omne quod est, inquantum est, unum est. Si ergo non sit unum tempus, sed diversa, non erit ens; quod est inconveniens. Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

Sed contra : tempus quo mensurantur corporales motus, est numerus motus primi cœli, secundum Philosophum in IV *Phys.*, text. com. XCVII. Sed tempus per quod moventur Angeli non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus est aliud a tempore corporalium rerum.

Præterea, perpetuo et corruptibili nihil est commune nisi secundum nomen, ut

[1] C omittit : « utroque modo. »

dicitur in X *Metaphysic.*, text. com. XXVI. Sed Angeli sunt perpetui, corpora autem sunt corruptibilia. Non ergo idem tempus est utrorumque.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II *De civit. Dei*, « tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret : cujus mutationis cum aliud atque aliud, quæ simul esse non possunt, cedit atque succedit, sequitur tempus. » Ex quo accipitur quod etiam Philosophus dicit in IV *Phsic.*, text. com. XCVII, quod « oportet loqui de tempore secundum rationem motus : nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius. » Omnes ergo motus qui possunt mensurari una mensura, habent unum tempus ; si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus. Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in X *Metaphys.*, text. com. IV ; manifestum est quod omnia quæ sunt unius generis, possunt habere unam mensuram communem, non autem quæ sunt generum diversorum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, inquantum sunt commensurabiles, et ideo possunt habere unam mensuram communem : mensurantur enim omnes simplicissimo [1] sui generis, scilicet velocissimo motu primi cœli : unde omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune : quod quidem tempus, licet videatur esse secundum genus de numero discretorum, quia est numerus harum rerum continuarum, sicilicet motuum, fit et ipsum continuum ; sicut « decem » simpliciter dictum, est aliquid discretum, sed decem ulnæ panni est aliquid continuum. Discretorum autem et continuorum non potest esse una mensura communis, cum sit diversorum generum, inquantum sunt mensurabilia ; et ideo necesse est, si sunt aliqui motus non [2] continui, quod tempus eorum aliud sit a motu quo mensurantur motus continui [3]. Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus Augustinus loquitur, dicens creaturam spiritualem moveri per tempus et non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quædam discretæ. Dicit enim, quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat. Unde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuitatem nisi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, et quod est aliud a tempore corporalium rerum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ex ipsa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

Ad secundum dicendum quod eo modo aliquid est unum, quo est et dicitur esse : quod enim dicitur esse secundum speciem, est unum specie, non autem unum numero : unde non sequitur, si sint plures homines, quod non sit homo ; et similiter non sequitur, si sint plura tempora, quod non sit tempus.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de homine. Et primo quantum ad virtutes. Secundo quantum ad peccata. Tertio quantum ad pœnas. Circa virtutes autem fuit quæsitum et quantum ad res divinas, et quantum ad res humanas. Quantum ad res divinas, quæsita sunt tria : 1° circa fidem ; utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti ; 2° circa fidei sacramentum, utrum parvuli Judæorum sint baptizandi invitis parentibus ; 3° circa decimas quæ debentur ministris sacramentorum, utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

ARTICULUS VI.

Utrum homines credere debuissent Christo non facienti visibilia miracula. — III part., quæst. XLIII, art. I, ad 4 ; et opusc. LX, art. XII, de ejus miraculis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non facienti visibilia miracula homines credere non tenerentur. Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed si homines non crederent Christo miracula non facienti, non peccarent ; dicit enim ipse, Joan. XV, 24 : *Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius facit, peccatum non haberent;*

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. add. : « modo. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omitt. : « non. »
[3] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « discreti. »

et loquitur de peccato infidelitatis, secundum Augustinum. Ergo Christo, si non fecisset miracula, homines credere non tenerentur.

2. Præterea, nullus potest mutare legem nisi legislator, vel eo superior. Sed Christus prædicabat quædam quæ videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem; sicut quod cibi non coinquinarent hominem, et quod licet in sabbato operari. Si ergo non probasset se esse legislatorem, non fuisset ei credendum. Sed hoc fieri non potuisset nisi per miracula, cum legislationem[1] multa miracula præcesserint. Ergo Christo non erat credendum, nisi miracula fecisset.

3. Sed contra: magis obligantur homines ad credendum primæ veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse tamen verus Deus existens, prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum.

4. Præterea, gratia unionis est major quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non sufficienter probant gratiam gratum facientem : quia, ut habetur Matth. VII, 22, his qui Christo in judicio dicent : *Domine, in nomine tuo virtutes multas fecimus;* respondebitur : *Non novi vos.* Ergo multo minus miracula sufficiunt ad probandum gratiam unionis. Si ergo sine miraculis Christo homines credere non tenerentur, neque etiam miraculis factis tenebantur credere dicenti se esse Deum : quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas nisi per hunc modum quo sit sibi possibile. Credere autem est super potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, secundum illud Apostoli ad Ephes. II, 8 : *Gratia salvati estis per fidem, hoc non ex vobis, Dei enim donum est;* et ad Philippenses I, 29, dicit : *Vobis datum est non solum ut in ipsum credatis, sed ut pro ipso patiamini.* Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adjuvatur a Deo aliquis ad credendum. Adjuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Joannis VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me;* et ad Roman. VIII, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit.* Secundo per doctrinam et prædicationem exteriorem, secundum illud Apostoli ad Rom. X, 17 : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Tertio per exteriora miracula; unde dicitur I Corinth. XIV, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad finem. Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctoritati legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias, cap. L, 5, de se dicit : *Dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*; sicut de quibusdam dicitur Act. VII, 51 : *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad primum ergo dicendum quod inter illa opera quæ Christus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia *In Evang.*, lib. II, homil. XXXIII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1240, quod « Christus[2] per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui[3] etiam per clementiam suscepit foris. » Annumerari etiam debet ejus doctrina, cum etiam ipse dicat : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.*

Ad secundum dicendum quod Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturæ, et per interiorem instinctum.

Ad tertium dicendum quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primæ veritatis, quæ interius hominem illuminat et docet.

Ad quartum dicendum quod miracula visibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur Marci ult., 40, de Apostolis, quod *prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandum gratiam ejus per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod aliquis gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat; sed hoc contingere non potest quod aliquis fal-

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « legislatorem. »
[2] « Ipse eam per misericordiam traxit intus, qui per mansuetudinem suscepit foris. »
[3] C, F : « quam etiam. »

sam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quæ [1] non nisi virtute divina fieri possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Cum ergo Christus se Filium Dei diceret, et æqualem Deo, hanc ejus doctrinam comprobant miracula quæ faciebat; et ideo ostendebatur Christus per miracula quæ faciebat, esse Deus. Petrus autem, licet eadem vel majora miracula faceret, non probabatur esse Deus, sed per ea etiam probabatur quod Christus esset Deus; quia Petrus non prædicabat se ipsum, sed Jesum Christum esse Deum.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri Judæorum sint baptizandi invitis parentibus. — II-II, quæst. XIX, art. XII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judæorum sint baptizandi invitis parentibus. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus paternæ potestatis; quia paterna potestas potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. XIX, 6: *Quos Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus, I ad Corinth. VII, 15: *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti est subjectus frater aut soror in hujusmodi;* et Canon dicit quod *si conjux infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, quod alter conjugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus paternæ potestatis. Sic ergo infideles [2] Judæi non habent jus paternæ potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri contra periculum mortis æternæ quam contra periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo pueri Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ si parentibus relinquantur, qui eos in sua infidelitate informant; videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo esset injuria, si baptizarentur invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum, si pueri Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus est efficacior ad salutem quam prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula et reatus pœnæ, et aperitur janua cæli. Sed si periculum sequatur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit; ut habetur Ezech. III et XXXIII, de eo qui videt gladium venientem, et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra: nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent jus paternæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum quod maximam auctoritatem habet Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiæ quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, et alii plures, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Silvester Constantino, et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit.: « quæ nisi virtute... fieri non possunt. »

[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit.: « infideles et Judæi. »

consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam Judæorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent; postmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt : quod verteretur in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quamdiu enim usum rationis non habet puer non differt quantum ad ea quæ agit, ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus jure gentium vel civili est possessoris, ut utatur eo cum voluerit, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam haberet usum liberi arbitrii, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum; per quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipue antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum quod a [1] morte temporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta, si aliquis a suo judice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest : unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum quod periculum quod sequitur ex prædicatione omissa, nulli imminet nisi ei cui est commissum prædicationis officium, unde in Ezech. XXXIII, 7, præmittit : *Speculatorem dedi te filiis Israel*; providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum propter subtractionem sacramentorum, si eorum parvuli detrimentum salutis patiantur [2].

ARTICULUS VIII.

Utrum propter consuetudinem aliqui deobligentur a jure reddendi decimas. — I-II, quæst. LXXXIX, art. I; et art. CXXXI, istius libri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod propter consuetudinem aliqui deobligantur a jure reddendi decimas. Magis enim est accipere decimas quam non dare. Sed propter consuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, et hoc ab Ecclesia toleratur. Ergo multo magis propter consuetudinem aliqui deobligantur ut decimas non solvant, neque solvere teneantur.

Sed contra : jus divinum non aboletur per dissuetudinem. Sed decimæ debentur de jure divino. Ergo per dissuetudinem non aboletur jus reddendi decimas; tenentur ergo homines reddere decimas, contraria consuetudine non obstante.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt de jure positivo, per dissuetudinem

[1] Parm. omittit : « morte. »

[2] C : « passi fuerint. »

abolentur; ea vero quæ sunt a jure naturali vel de jure divino, nulla dissuetudine aboleri possunt. Nulla enim dissuetudine fieri potest ut sit licitum furari vel mœchari.

Est ergo considerandum ad propositam quæstionem, utrum dare decimas sit de jure divino, vel de jure positivo humano. Jus autem divinum in novo et in veteri testamento continetur. Et quidem non apparet in novo testamento aliquod præceptum datum de decimis solvendis, in doctrina, dico, evangelica vel apostolica. Quod enim dicitur Matth. XXIII, 23, de solutione decimarum : *Hæc oportuit facere, et illa non omittere*, et quod dicit Pharisæus, Luc. XVIII, 12 : *Decimas do omnium quæ possideo*, magis videtur ad statum veteris testamenti pertinere quam observantiæ novi testamenti formam imponere.

In veteri autem testamento triplex genus præceptorum erat. Quædam enim erant præcepta moralia, quædam judicialia, quædam cæremonialia. Præcepta moralia sunt indita naturali rationi, ad quæ homines omni tempore obligantur, ut *Honora patrem et matrem*, *Non mœchaberis*, *Non furtum facies*, et similia. Præcepta autem judicialia sunt per quæ judicia exercebantur ; puta, si quis furaretur unam ovem, redderet quatuor : et hujusmodi præcepta non sunt indita rationi naturali ; non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres vel quinque [1] sed tamen per hujusmodi præcepta determinatur morale præceptum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri ; sed quod tali pœna puniatur, hoc determinatur per præceptum judiciale. Præterea autem cæremonialia veteris legis sunt quæ pertinent ad observantiam divini cultus, et sunt ordinata ad figurandum aliquod futurum, sicut immolatio agni paschalis figurabat occisionem Christi.

Est ergo considerandum utrum præceptum de decimis persolvendis sit morale, vel judiciale, vel cæremoniale. Si enim morale est, ad hoc omnes tenentur, et omni tempore, nulla obstante contraria consuetudine. Sed hoc non videtur ; quia ratio naturalis non dictat magis quod homo ministris Dei det decimam quam undecimam vel nonam partem fructuum. Si autem sit præceptum judiciale, non tenentur ad decimas dandas, sicut non tenentur omnes ad judicandum secundum judicia in lege veteri conscripta ; quia illa judicialia præcepta sunt specialiter illi populo data consideratis conditionibus ejus ; non enim eadem omnibus expediunt. Si autem sit præceptum cæremoniale, non solum non obligaret, sed etiam observatum induceret in peccatum : peccaret enim, si quis agnum paschalem immolaret ; quia post adventum veritatis cessaverunt figuræ.

Dicendum est ergo, sicut antiqui magistri dixerunt, quod quædam præcepta legis sunt pure moralia, ut *Non occides*, *Non furtum facies;* quædam autem pure sunt cæremonialia, ut immolatio paschalis agni, et circumcisio ; quædam autem sunt media, secundum aliquid moralia, et secundum aliquid cæremonialia : sicut præceptum de observatione sabbati est morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet ; sed quod dies septima sit deputata, hoc est ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc est cæremoniale. Sic ergo præceptum de decimis persolvendis est quidem secundum aliquid morale, ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in aliis officiis republicæ serviunt, a populo sustentantur : et secundum hunc modum proponitur hoc præceptum in novo testamento ; dicit enim Dominus Matth. X : *Dignus est operarius cibo suo* ; et Apostolus dicit, I ad Corinth. IX, 14 : *Dominus ordinavit ut qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivant* ; *et qui altari deserviunt, de altari vivant.* Sed quantum ad determinatum numerum decimæ non est de jure naturali, neque est præceptum morale, sed est cæremoniale, inquantum refertur ad figurandum aliquid circa Christum : vel etiam est judiciale secundum convenientiam ad illum populum, in quo, quia erat multitudo ministrorum, tali taxatione opus erat ad ministrorum Dei sustentationem. Sic ergo hoc commune, quod est providere ministris Dei in necessariis vitæ, est de jure divino, quasi morale præceptum, et de jure naturali existens. Ad quemlibet autem principem qui potest leges concedere, pertinet jus naturale

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « vel unam. »

commune per jus positivum determinare : nihil enim est aliud jus positivum quam determinatio juris naturalis : sicut jus naturale habet quod malefactor puniatur; sed quod tali pœna puniatur, hoc determinatur per jus positivum. Quia ergo Ecclesia habet potestatem condendi legem in his quæ pertinent ad cultum Dei, potuit per Ecclesiæ statutum taxari quantitas eorum quæ sunt danda ministris Dei a populo. Et ut esset quædam consonantia novi et veteris testamenti, statuit Ecclesia ut taxatio veteris testamenti servaretur etiam in novo. Unde omnes tenentur ad decimas, velint nolint. Posset autem Ecclesia statuere, si causa subesset, vel in majori vel in minori numero; puta quod daretur octava, vel duodecima, sicut et quod detur decima.

Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia hæc obligatio fundatur supra jus divinum, et supra jus naturale : unde semper tenentur homines reddere decimas, si Ecclesia exigat, etiam contraria consuetudine non obstante. Et in terris in quibus est consuetudo quod decimæ solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas; unde peccaret [1] qui non redderet. Sed in terris in quibus non est consuetudo communis quod decimæ dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere dum dissimulat; et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando : durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiæ et orientalium partium damnarentur, qui decimas non solvunt. Et hujusmodi argumentum possumus ab Apostolo accipere, cui cum deberentur necessaria victus ab his quibus prædicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant : alioquin male cum eis egisset non accipiendo, præsertim cum ipse dicat Act. xx, 27 : *Non enim subterfugi quo minus annuntiarem vobis omne consilium Dei :* et ideo Apostolus non exigebat quod sibi debebatur, ne daretur aliquod offendiculum Evangelio, ut ipse ibi dicit : unde non bene facerent rectores Ecclesiarum, si in terris illis decimas exigerent in quibus non est consuetudo dari, si probabiliter crederent quod ex hoc scandalum nasceretur.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent jus accipiendi decimas : hoc enim jus est spirituale debitum ministris Dei, unde non cadit in laicam personam. Sed res illæ temporales quæ a jure exiguntur, ex concessione Ecclesiæ datæ sunt aliquibus militibus propter aliqua servitia quæ fecerunt Ecclesiæ; sicut et Ecclesia potest remittere ipsos fructus qui debentur pro decima; non tamen remittit jus exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « peccat. »

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad virtutes circa res humanas; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus; 2° utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditæ.

ARTICULUS IX.

Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. — I-II, quæst. CIV, art. V.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. Dicitur enim Deuteronom. XXI, 18 : *Si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium...., lapidibus eum obruet populus civitatis.* Sed pæna talis non infligeretur, nisi graviter peccaret non obediendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Colossen. III, 20 : *Filii obedite parentibus per omnia.*

3. Præterea, præcepta moralia affirmativa quamvis non ad semper obligent, tamen nunquam contrarium facere licet. Sed præceptum morale affirmativum est de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem esse parenti; quod esset, si ejus mandato non obediretur. Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

Sed contra : non minus obediendum est patribus spiritualibus quam carnalibus, sed magis, ut habetur per Apostolum ad

Heb. XII. Sed patribus spiritualibus non tenentur subditi obedire in indifferentibus : religiosi enim qui obedientiam profitentur, non tenentur obedire suis prælatis nisi in his quæ sunt secundum regulam, ut Bernardus dicit in lib. *De dispensatione et præcepto*. Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

Respondeo dicendum quod cum obedientia prælato debeatur, ad illa se extenditur debitum obedientiæ ad quæ se extenditur jus prælationis. Habet autem pater carnalis jus prælationis in filium primo quidem quantum ad domesticam conversationem. Sic enim est pater familias in domo sicut rex in regno : unde sicuti subditi regis tenentur obedire regi in his quæ pertinent ad gubernationem regni ; ita etiam filii et alii domestici tenentur obedire patrifamilias in his quæ pertinent ad dispensationem domus. Secundo quantum ad morum disciplinam : unde Apostolus dicit ad Heb. XII, 9 : *Patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et obtemperabamus eis.* Debet enim pater filio non solum educationem, sed etiam disciplinam, ut Philosophus dicit. In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, et non in aliis.

Ad primum ergo dicendum quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum : unde ibidem dicitur : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriæ atque conviviis.*

Ad secundum dicendum quod Apostolus dicit obediendum esse parentibus per omnia ad quæ se jus prælationis extendit.

Ad tertium dicendum quod non exhibet irreverentiam præcipienti, si non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

ARTICULUS X.

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ emptori. — II-II, quæst. LXXVII, art. III.

Ad[1] secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ emptori. Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditæ vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

2. Sed dicebat quod leges non loquuntur secundum forum conscientiæ ; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum. — Sed contra : secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. I, intentio legistatoris est cives facere bonos. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium virtuti ; et ita etiam non est contrarium conscientiæ.

1. Sed contra est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenebatur[2] dicere vitium emptori.

2. Præterea, Tullius dicit in libro *De officiis*, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Hujusmodi autem est vitium rei venditæ. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditæ.

Respondeo dicendum quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico sua bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod justum est; nam actus justitiæ est ut reddatur alicui quod ei debetur. Et ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut justam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio justo. Justitia autem æqualitas quædam est, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. II. Est ergo justa venditio, quando pretium acceptum ab habente æquatur rei venditæ ; injusta autem, si non æquetur, sed plus accipiat. Si ergo vitium rei venditæ faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, injusta erit venditio, unde peccat occultans vitium ; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est injusta : et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret ; quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, si damnum proprium contemneret[3], ut satisfaceret

[1] Edit. : « circa. »
[2] Sic B, C, D, F, C. — Edit. : « tenetur. »
[3] Al. : « damnosum proprium contineret. »

voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur (*a*).

Ad primum ergo dicendum quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simplici venditori decipere emptorem, et e converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per legem non punitur, sicut secundum legem veterem licebat [1] libellus repudii.

Ad secundum dicendum quod præcepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem : tamen actus perfectæ virtutis non cadunt sub præcepto legis humanæ; sed prohibet quædam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per se ipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quædam minora peccata, eis pœnam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quæ est inter vendentes et ementes; quia plurimi sunt qui volunt pretio vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.*

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur.

Ad secundum dicendum quod ea ratione Tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditæ, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem : deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de peccatis; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum peccatum sit appetere prælationem ; 2° utrum peccatum sit prædicatori habere oculum ad rem temporalem.

ARTICULUS XI.

Utrum appetere prælationem sit peccatum. — II-II, quæst. CLXXXV, art. I, II; et art. XLVIII, et CXV, et CCXLI, hujus lib.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod peccatum sit appetere prælationem. Non enim videtur quod possit appeti sine peccato id quod non fuit in statu naturæ integræ, sed solum in statu naturæ corruptæ. Sed prælatio non fuit in statu naturæ integræ, sed incepit esse post peccatum, quando dictum est mulieri, Gen. III, 16 : *Sub viri potestate eris.* Ergo peccatum est prælationem appetere.

2. Præterea, appetitus videtur esse de his quæ pertinent ad statum futuræ gloriæ. Sed in futuro cessabit omnis prælatio, ut dicit quædam *Glossa*, I Corinth. XV. Ergo peccatum est appetere prælationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Timoth. V, 17 : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Sed non est peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur nisi virtuti. Ergo non est peccatum appetere prælationem.

Respondeo dicendum quod hanc quæstionem solvit Augustinus, XIV *De civit. Dei*, ubi dicit quod locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur : cujus ratio est; quia qui appetit prælationem, aut est superbus, aut injustus. Injustitia enim est quod aliquis velit sibi plus de honore accipere, aut de potestate, aut de aliis bonis, nisi sit majoribus dignus, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. III. Quod autem aliquis æstimet se esse magis dignum prælatione omnibus illis super quos prælationem accipit, superbiæ et præsumptionis est. Unde patet quod quicumque prælationem appetit, aut est injustus aut superbus; et ideo nullus suo appetitu debet ad prælationem pervenire, sed solum Dei judi-

[1] Sic B, C, D, F, G. — Parm. omittit : « licebat. »

(*a*) Nota cod. D. : « quæritur de eo qui retrogradum animal vendidit, affirmans esse sanum, non viciosum. Emptor hac fiducia ductus, cum inimicis pugnam aggrediens, superatus, volens fugere magis capitur ratione equi, quam si graderetur. Expoliatus omnibus fortunis suis, modo petit ab emptore pretium, et quidquid amisit vel expendit ad sui redemptionem. — Cap. *de rescind. vendit.* Si quis. Ad hoc distinguendum est utrum sciret. Et si sciret, tenetur quanto minoris, et ita quidquid amisit potest petere. Si ignoravit, jurat. Si emptor reddat sibi equum recuperabit pretium. Unde tale est pretium redibendum. Idem dicitur de illo qui vendit vestem interpolatam, id est cardatam, et emptor emit pro nova. »

cio, secundum illud Apostoli ad Heb. v, 4: *Nemo sibi assumit honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Potest tamen aliquis licite appetere se esse dignum prælatione, vel opera boni prælati, pro quibus debetur honor.

Unde patet responsio ad ultimum.

Primæ vero duæ rationes non recte concludunt ; quia etiam ea quæ non fuerunt in statu innocentiæ nec erunt in statu gloriæ, possunt licite appeti, sicut subjici, pœnitere, et alia hujusmodi : quamvis prælatio quantum ad aliquid fuisset in statu innocentiæ, et futura sit in statu gloriæ, scilicet quantum ad superioritatem gradus, et quantum ad gubernationem vel regimen, non autem quantum ad coactam servitutem.

AHTICULUS XII.

Utrum sit peccatum prædicatori habere oculum ad temporalia. — II-II, quæst. c, art. III, ad 2 ; quæst. CLXXX, art. IV, ad 4.

Ad secundum sic procedebatur. Videtur quod peccatum sit prædicatori habere oculum ad temporalia. Dicitur enim Luc. XII, 31 : *Quærite primo regnum Dei; Glossa* interlin. : « idest bona æterna, » *et hæc omnia adjicientur vobis* ; *Glossa* ord., *Pat. lat.* t. CXIV, col. 397 : « Etiam non quærentibus. » Ergo non licet prædicatori habere oculum ad terrena.

Sed contra est quod dicitur I Cor. IX, 10: *Debet qui arat, in spe arare*, Glossa : « stipendiorum temporalium.» Ergo licet prædicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

Respondeo dicendum quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter. Uno modo sicut ad mercedem vel præmium ; et sic prædicatori non licet habere oculum ad terrena, quia sic faceret Evangelium venale. Alio modo sicut ad stipendia pro necessitate sustentationis vitæ ; et sic licet habere prædicatori oculum ad terrena ; unde I ad Timoth. v, super illud : *Qui bene præsunt presbyteri etc.*, dicit *Glossa* Augustini : « Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est præbere : non tamen venale est Evangelium pro his. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino.»

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

Deindè quæsitum fuit de pœnis peccatorum : et primo de ipsis pœnis ; secundo de remissione pœnarum. Circa primum quæsita sunt duo : 1° utrum anima separata possit pati ab igne corporeo ; 2° utrum duorum qui eadem pœna sunt digni, unus diutius moretur in purgatorio quam alius.

ARTICULUS XIII.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. — Art. LXI ; et IV, dist. XLIV, quæst. III, art. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima a corpore separata non possit pati ab igne corporeo. Quia, secundum Philosophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non tangit animam separatam a corpore, cum non habeat terminos corporales ; quæ autem se tangunt habent ultima simul. Ergo anima separata non patitur ab igne corporeo.

2. Præterea, illa quæ patiuntur ad invicem, invicem converti possunt. Sed anima non potest converti in ignem corporeum [1], nec e converso. Ergo anima non potest pati [2] ab igne corporeo.

3. Præterea, Bernardus dicit quod nihil ardet in inferno nisi propria voluntas. Sed propria voluntas, cum sit quoddam spirituale, non potest esse materia ignis corporalis. Ergo anima a corpore separata non potest ab igne corporeo pati.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24 ; *Ignis eorum non extinguetur.*

Respondeo dicendum quod pati multipliciter dicitur. Uno modo pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati ; et hoc modo anima conjuncta corpori patitur a rebus corporeis sentiendo et intelligendo ; sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quæstionis est, propter quosdam qui dicunt, quod anima separata a corpore, et etiam Angelus, potest

[1] C : « corporalem. »

[2] C : « converti seu pati. »

accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed si etiam hæc opinio esset vera, tamen pati sentiendo et intelligendo est perfici, non puniri; nisi forte per accidens, inquantum id quod sentitur vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire vel intelligere secundum se consideratum pœnale non est. Alio modo dicitur pati proprie loquendo secundum contrarietatem agentis ad patiens; prout scilicet pati dicimur, cum aliquid nobis advenit quod est contrarium naturæ vel voluntati nostræ; et secundum hoc infirmitas et tristitia passiones dicuntur. Et hæc quidem passio dupliciter esse potest. Uno modo per receptionem formæ contrariæ, sicut aqua patitur ab igne inquantum calefit, et per consequens diminuitur qualitas naturalis ejus : hoc modo separata anima non potest pati ab igne corporeo, quia nec calefieri potest nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu vel inclinatione; sicut si dicimus lapidem descendentem pati, cum impeditur ne deorsum perveniat; et sicut dicimus hominem pati, cum detinetur vel ligatur ne vadat quo vult; et ita per modum ligationis cujusdam anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei.* Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Dæmones etiam per necromantiam potestate superiorum dæmonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant pœnam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est majoris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis.

Ad primum ergo dicendum quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitativos, sed magis contactu virtutis, non propriæ, sed quam habet inquantum est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de passione quæ est per susceptionem formæ contrariæ.

Ad tertium dicendum quod propria voluntas dicitur ardere in inferno, quia meretur ardorem.

ARTICULUS XIV.

Utrum æquali pœna puniendiorum in purgatorio unus citius possit liberari quam alius.

Ad secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod duorum qui sunt digni æquali pœna, unus non possit citius a purgatorio liberari quam alius. Judicium enim post mortem non est hominis, sed Dei, qui secundum veritatem judicat, ut dicitur ad Rom. II. Sed contra veritatem judicaret, si uni eorum, qui sunt digni æquali pœna, infligeretur gravior pœna sensus quam alteri; dilatio autem gloriæ est major pœna quam acerbitas pœnæ sensus; quia, sicut dicit Chrysostomus *Super Matth.*, carere visione divina est major pœna quam quælibet pœna sensibilis. Ergo unus eorum qui digni sunt æquali pœna, non majorem dilationem gloriæ patietur altero citius liberato.

2. Præterea, malum, secundum Augustinum, dicitur quia nocet : nocet autem quod adimit bonum. Dilatio autem gloriæ adimit majus bonum, scilicet bonum increatum. Ergo est majus malum; et sic idem quod prius.

3. Sed contra est quod Magister dicit in IV *Sent.*, dist. XLV, quod ille pro quo fiunt plura suffragia, citius a pœnis purgatorii liberatur. Contingit autem quod pro uno eorum qui digni sunt æquali pœna, fiunt plura suffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

4. Præterea, in fine mundi inveniuntur aliqui cremabilia quædam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, sicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem et resurrectionem, ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui æqualia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a pœnis.

Respondeo dicendum quod ista quæstio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam alii. Circa quod aliqui dixerunt quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem : et ponunt exemplum, sicut si accendatur cereus in domo pro aliquo divite qui sit cæcus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum. Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob æquales culpas in purgatorio detinentur, unus non potest citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem non reputo veram : cujus ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus : et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum : et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo, valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud Psal. CXVIII, 63 : *Particeps ego sum omnium timentium te et custodientium mandata tua.* Alio modo secundum quod per intentionem alicujus actus ejus transfertur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac si ille solveret pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cujus radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat : et talis valor attenditur in suffragiis, quæ ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito pœnæ.

Et ideo dicendum est quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt : et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a pœna purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si æqualia peccata detulerunt. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, inquantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quæ ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valent suffragia, si sint majoris caritatis.

Ad primum ergo dicendum quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur pœna carentiæ visionis divinæ nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardentur a visione divina, hoc contingit per accidens; quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua pœna, non possunt participare summam felicitatem, quæ in visione consistit. Justitia autem respicit pœnam per se debitam peccato, non autem eam quæ per accidens consequitur.

Per hoc patet responsio ad secundum.

Tertium concedimus, et quartum similiter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, præcedentibus tribulationibus præpurgati. Poterit etiam fieri ut acerbitas pœnæ modici temporis recompenset diuturnitatem pœnæ in aliis.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum fuit de remissione peccatorum; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile : 2° utrum crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam habeat peccatorum [1] remissionem.

ARTICULUS XV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. — II-II, qu. XIV, art. III, et quæst. CXVIII, art, V, ad 3; et *De malo*, quæst. CXI, art. V.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Una est enim dignitas et majestas Patris et Filii et Spiritus sancti. Sed peccatum in Filium non est irremissibile; dicitur enim Matth. XII, 31 : *Quicumque verbum contra Filium hominis dixerit, remittetur ei.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod ibidem dicitur : *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro.*

Respondeo dicendum quod de peccato

[1] C : « suorum. »

in Spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti.

Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in Spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra Spiritum sanctum, aut opera ejus, vel etiam contra Divinitatem Dei Patris aut Filii, quia etiam Pater et Filius, communiter sumendo, Spiritus sanctus est, quia *Deus spiritus est*, ut dicitur Joan. IV. Peccatum autem in Filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Judæi in Christum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quæ per Spiritum sanctum et virtute suæ Divinitatis faciebat, principi dæmoniorum attribuendo. Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo : *Ecce homo vorax, potator vini, et publicanorum amicus*, ut dicitur Matth. XI, 19. Hanc ergo secundam blasphemiam dicit remissibilem, quia habebant aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in Christo videbant; aliam vero blasphemiam dicit irremissibilem, quia nullam excusationem habebant videntes manifesta indicia Spiritus sancti et Divinitatis. Propter hoc, secundum Chrysostomum, *In Matth.* homil. XLI, al. XLII, n. 3, *Pat. græc. lat.* t. LVII, col. 449, perseverantibus non fuit remissa hæc blasphemia neque in hoc sæculo neque in futuro : quia in hoc sæculo puniti sunt pro ea per Romanos, et in futuro cruciabuntur in inferno.

Secundum Augustinum vero, Spiritui sancto, qui est caritas Patris et Filii, attribuitur remissio peccatorum. Ille ergo contra Spiritum sanctum peccat, vel blasphemat, vel verbum dicit corde, ore aut opere, qui hoc agit per impœnitentiam usque ad finem vitæ suæ, ut non fiat ei remissio peccatorum : et tunc planum est quod hoc peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc sæculo neque in futuro.

Doctores vero moderni dixerunt quod quia Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in Patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in Filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Quia ergo ignorantia vel infirmitas excusat peccatum vel in toto vel in parte, dicunt quod peccatum in Patrem vel in Filium remittitur, quia vel totaliter culpa caret, vel culpa diminuitur; malitia vero non excusat peccatum, sed aggravat; et ideo peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in toto neque in parte; quia non habet in se aliquam rationem veniæ, per quam diminuatur culpa; et si aliquando remittatur, hoc magis est ex misericordia Dei remittentis, quia etiam morbos incurabiles curat, quam ex remissibilitate peccati.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum crucesignatus moriens ante susceptum iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum. — IV, dist. XX, quæst. I, art. III, quæstiunc. III, ad 2, et art. CVII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat, habeat plenam indulgentiam peccatorum. Ad hoc enim quod indulgentia alicui valeat, requiritur quod sit vere pœnitens et confessus, ut continetur in *Littera* papali. Sed crucesignatus decedens ante iter assumptum, habet hæc omnia quæ requiruntur secundum formam *Litteræ* ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

2. Præterea, solus Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non est referendum ad culpam sed ad universitatem pœnarum. Ille ergo qui accipit crucem secundum formam *Litteræ* papalis, nullam pœnam patietur pro suis peccatis; et sic statim evolabit, plenam remissionem peccatorum consecutus.

3. Sed contra : Augustinus dicit in XV *De Trinit.*, quod « non est idem abstrahere telum, et sanare vulnus : » telum enim peccati abstrahitur per remissionem peccati; vulnus autem sanatur per reformationem imaginis, quæ quidem fit per opera satisfactionis. Sed crucesignatus decedens ante iter arreptum, nullum laborem sustinuit ad reformationem imaginis. Ergo nondum est sanatum vulnus; et sic non poterit ad gloriam statim pervenire antequam pœnas purgatorii [1] patiatur.

[1] B, C, F, G : « purgatorias. »

4. Præterea, quilibet Sacerdos utitur talibus verbis : *Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis.* Si ergo crucesignatus decedens evolaret, pari ratione quilibet alius a quoque sacerdote absolutus ; quod est inconveniens,

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis, sicut supra dictum est, opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur. Christus autem pro Ecclesia sua sanguinem suum fudit, et multa alia fecit et sustinuit quorum æstimatio est infiniti valoris, propter dignitatem personæ; unde dicitur Sapient. VII, 14, quod *infinitus est* in illa *thesaurus hominibus.* Similiter etiam et omnes alii Sancti intentionem habuerunt in his quæ passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius Ecclesiæ. Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione ejus qui præest generali Ecclesiæ ; unde Petro Dominus claves regnum cælorum commisit, Matth. XV. Quando ergo utilitas vel necessitas ipsius Ecclesiæ hoc exposcit, potest ille qui præest Ecclesiæ, de ista infinitate thesauri communicare alicui qui per caritatem fit membrum Ecclesiæ, de prædicto thesauro quantum sibi visum fuerit opportunum, vel usque ad totalem remissionem pœnarum, vel usque ad aliquam certam quantitatem ; ita scilicet quod passio Christi et aliorum Sanctorum ei imputetur ac si ipse passus esset quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contingit cum unus pro alio satisfacit, ut dictum est.

Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valeat, tria requiruntur. Primo causa pertinens ad honorem Dei, vel ad necessitatem aut utilitatem Ecclesiæ. Secundo auctoritas in eo qui facit : Papa enim potest principaliter, alii vero inquantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam vel commissam seu delegatam. Tertio requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Et hæc tria designantur in *Littera* papali. Nam causa conveniens designatur in hoc quod præmittitur de subsidio terræ sanctæ; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate Apostolorum Petri et Pauli, et ipsius Papæ ; caritas autem recipientis, in hoc quod dicitur : « Omnibus vere pœnitentibus et confessis. » Non dicit, et satisfacientibus : quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis.

Est ergo dicendum in quæstione proposita, quod si secundum formam papalis *Litteræ* indulgentia concedatur accipientibus crucem in subsidium terræ sanctæ, crucesignatus statim habet indulgentiam, etiamsi decedat antequam iter arripiat ; quia sic causa indulgentiæ erit non iter, sed votum itineris. Si autem in forma *Litteræ* contineatur quod indulgentia detur his qui qui transierint ultra mare ; ille qui decedit antequam transeat, non habet indulgentiam, quia non habet indulgentiæ causam.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ultimo casu deficit in crucesignato decedente illud quod est principalius, scilicet indulgentiæ causa.

Ad secundum dicendum quod per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam sacerdos, inquantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in baptismo vel pœnitentia ; et tamen indulgentia non se extendit ad remissionem culpæ, quia non est sacramentalis, unde non sequitur ordinem, sed jurisdictionem : potest enim et non sacerdos indulgentiam facere [1], si sit ei commissum. Et ideo pœna totaliter remittitur si causa subsit, non autem si causa desit.

Ad tertium dicendum quod satisfactio et est punitiva, inquantum est actus vindicativæ justitiæ, et est etiam medicativa, inquantum est quoddam sacramentale. Indulgentia ergo supplet locum satisfactionis, inquantum est punitiva ; quia scilicet pœna quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinuisset, et ideo reatus pœnæ tollitur ; sed non succedit in locum satisfactionis inquantum est medicativa , quia adhuc remanent pronitates ad peccandum derelictæ ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis. Et ideo crucesignatis, dum vivunt, consulendum est ut non prætermittant satisfactionis opera, inquantum sunt præservativa a peccatis futuris, licet reatus pœnæ sit totaliter solutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor ; quia sufficit labor passionis Christi. Morientibus autem non est necessaria hujusmodi præservatio, sed solum liberatio a reatu pœnæ.

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « concedere. »

Ad quartum dicendum quod verbum sacerdotis dicentis : « Absolvo te ab omnibus peccatis tuis, » non refertur ad pœnam, sed ad culpam, cujus absolutioni [1] ministerium impendit. Non potest autem aliquis absolvi ab una culpa, quin absolvatur ab omnibus. Poena vero potest totaliter dimitti, vel particulariter. Particulariter quidem in absolutione sacramentali poena dimittitur; totaliter vero in spirituali gratia indulgentiæ [2] : sicut etiam Dominus dicit Joan. VII, 11, mulieri adulteræ : *Non te condemnabo*; *vade, et amplius noli peccare.*

QUODLIBETUM TERTIUM [(a)].

—

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, de Angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus. De Deo quæsitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam humanam assumptam. Circa divinam naturam quæsita sunt duo de potentia Dei : 1° utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma; 2° utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma. — I part., quæst. III, art. II, quæst. V, art. II, ad I; quæst, LXVI, art. I et art. II.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma. Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subjecto. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potest facere quod materia sit sine forma.

Sed contra : Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiæ importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma.

Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei virtus activa est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturæ; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens [3]: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens; et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu vel est ipse actus, vel est potentia participans actum : esse autem actu repugnat rationi materiæ, quæ secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi inquantum participat actum : actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod accidens secundum

[1] C, D : « absolutionem. » — G : « absolutionis. »
[2] B, C, D, G : « speciali gratia indulgentia. »
[3] G : « ens simul et secundum idem existens et non existens. »
(a) Titulus rubricatus in F : « Quodlibet de natura divina in Paschali anni Domini MCCLXX.

suum esse dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subjecto. Sed materia secundum suum esse actuale dependet a forma, inquantum forma est ipse actus ejus ; unde non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit facere idem corpus esse simul localiter in duobus locis. — I part., quæst. LXVII, art. II; et *Cont. Gent.* III, cap. CI et CII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere unum corpus simul esse localiter in duobus locis. Difficilius enim est quod hæc substantia mutetur in illam substantiam, quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in sacramento altaris, ex hoc quod divina virtute substantia panis, remanentibus ejus dimensionibus, secundum quas commensuratur loco, convertitur in substantiam corporis Christi, sequitur quod idem corpus Christi sit non localiter secundum commensurationem propriarum dimensionum, sed sacramentaliter, in pluribus locis simul. Ergo potest facere quod convertatur dimensio hujus corporis in dimensionem alterius corporis ; et sic erit idem corpus localiter in duobus locis simul.

Sed contra : omnia duo loca distinguuntur ad ainvicem secundum aliquam loci contrarietatem, quæ sunt sursum et deorsum, ante, retro, dextrum et sinistrum. Sed Deus non potest facere quod duo contraria sint simul; hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis.

Respondeo dicendum quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum : unde[1] ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde, secundum præmissa, hoc a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod difficilius est hoc accidens mutari in illud accidens quam hanc substantiam mutari in illam substantiam : tum quia duæ substantiæ conveniunt in subjecto materiali, quod est pars essentialis utriusque substantiæ. tum quia substantia habet individuationem per se ipsam ; accidens vero non est individuabile per se ipsum, sed per subjectum ; unde non potest ei convenire quod hoc accidens convertatur in hoc accidens. Dato tamen quod hæc dimensio converteretur in illam dimensionem, non sequitur quod idem corpus esset in duobus locis simul, sed in uno tantum : quia sicut postquam substantia panis conversa est in substantiam corporis Christi, jam non sunt ibi duæ substantiæ, sed una tantum ; ita etiam si hæc dimensio hujus corporis convertatur in illam dimensionem alterius corporis, jam non erunt duæ dimensiones, sed una tantum ; et sic non commensuraretur diversis locis, sed uni[2] tantum.

QUÆSTIO II.

Deinde quæsitum est de Deo quantum ad humanam naturam assumptam; et circa hoc quæsita sunt tria : 1° quantum ad animam ; utrum scilicet anima Christi sciat infinita; 2° quantum ad corpus ; utrum scilicet oculus Christi post mortem dicatur æquivoce oculus, vel univoce; 3° quantum ad actum conjuncti, qui est comestio ; utrum scilicet post resurrectionem Christus vere comederit[3] incorporando sibi cibum.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi possit scire infinita. — III part., quæst. x, art. III ; e opusc. III, cap. XXXII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi possit scire infinita.

[1] C : « unde ponere quod sit localiter in hoc loco est ponere contradictoria esse simul, si cum hoc ponatur quod sit in alio loco. »

[2] C : « uni loco. »

[3] Sic B, C, D, F, G. — » Edit. : « comedit. »

Nullum enim donum creatum, cum sit finitum, potest elevare creaturam ad idem quod est proprium Dei, quia tale est infinitum. Sed gratia unionis est donum creatum; cognoscere autem infinita est proprium Dei, cujus sapientiæ non est numerus. Ergo anima Christi per gratiam unionis non potest elevari ad cognoscendum infinita.

2. Prælerea, Dionysius ponit [1] tria sibi proportionata, quæ sunt substantia, virtus, et operatio. Sed substantia animæ Christi non potest esse infinita; ergo neque virtus ejus neque operatio potest esse infinita, ut infinita cognoscat.

3. Sed contra : intellectus animæ Christi non est minor quam voluntas ejus. Sed meritum Christi, quod est actus voluntatis animæ ejus, est infinitum, quia fuit sufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem ; est enim propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur I Joan. I. Ergo et actus intellectivus animæ Christi potest esse infinitus, ut infinita cognoscat.

Respondeo dicendum quod hic est opus multiplici distinctione. Primo enim considerandum est quod infinitum potest dici et secundum formam et secundum materiam. Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, inquantum materia, quæ est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam ; et forma per materiam, inquantum forma speciei, quæ nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia ; et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta in [2] aliquo materiali, nec habet permixtionem alicujus potentiæ, sed est purus actus subsistens ; ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per formam, et secundum quod est in actu ; ideo infinitum secundum materiam est secundum se ignotum, ut dicitur in III *Phys.*, text. com. LVI. Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quo ad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiæ, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam in assumendo unum post alterum ; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis in post [3] assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem.

Item considerandum est quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum simpliciter, et aliquid secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid : si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter. Similiter si intelligatur forma alicujus speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei ; tamen erit finita, inquantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita, quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei.

Item considerandum est quod duplex est scientia. Una dicitur scientia visionis, per quam cognoscuntur ea quæ sunt, erunt, vel fuerunt. Alia simplicis notitiæ, per quam cognoscuntur ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, sed esse possunt.

Dicendum est ergo quod Deus cognoscendo suam essentiam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiæ infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quæ ipse facere potest ; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem ejus : unde non potest cognoscere omnia quæ Deus facere potest, et ideo non cognoscit infinita simpliciter ; comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturæ. In potentia autem creaturæ sunt infinita non simpliciter, quia potentia creaturæ non se extendit ad omnia quæ Deus potest, sed secundum aliquod genus ; sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi scientia simplicis notitiæ cognoscit infinita secundum quid, quæ sunt in potentia creaturæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de cognitione infinitorum simpliciter.

[1] C : « proponit ibi tria sibi. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omitt. : « in. »
[3] C : « in post assumendo, scilicet numerando. »

Ad tertium dicendum quod voluntas animæ Christi est virtus finita simpliciter. sicut et intellectus ejus : meritum autem Christi habet infinitatem ex dignitate, inquantum scilicet est meritum Dei et hominis.

ARTICULUS IV.

Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus æquivoce. — III part., quæst. L, art. IV et V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit æquivoce oculus. Corpus enim Christi et quælibet partium ejus sustentificatur[1] per hypostasim Dei Verbi. Sed hypostasis Verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus ejus post mortem. Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes ejus; non ergo oculus Christi fuit æquivoceoculus post mortem.

2. Præterea, philosophi loqui non noverunt nisi de homine puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod Philosophus dicit, oculum hominis mortui esse æquivoce oculum, non habet locum in Christo.

Sed contra : Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors ejus fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cujuslibet hominis mortui æquivoce oculus dicatur ; videtur quod etiam oculus Christi post mortem sit æquivoce oculus.

Respondeo dicendum quod æquivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem definitiva cujuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed æquivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto ; nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animæ se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in II *De anima;* unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi æquivoce, ita nec dicitur oculus nisi æquivoce; et hoc indifferenter, sive præsupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, jam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicitur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes ejus secundum eamdem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma ; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animæ esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio ; quod quidem ponere in corpore Christi est hæreticum. Dicit enim Damascenus in lib. III *De fid. orthod.*, cap. XXVIII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1099, quod « Corruptionis nomen duo significat ; significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem; scilicet separationem animæ a corpore, et quæcumque talia : significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem, cujusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait Propheta, Psalm. XV, 10 : *Non dabis Sanctum tuum videre*[2] *dyastoram*[3], idest destructionem. Incorruptibile autem secundum insipientem Julianum et Galianum[4] corpus Domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omusion[5], scilicet consubstantiale nobis ; et non veritate facta sunt quæ facta esse Evangelium ait ; opinione, et non veritate salvati sumus. » Sicut ergo Christus in triduo mortis propter separationem animæ a corpore, quæ est vera corruptio,n on dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus ejus in triduo mortis fuit univoce oculus, sed æquivoce, sicut oculus mortuus ; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

Ad primum ergo dicendum quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur pro hypostasi ; et sic verum est quod corpus Christi sustentificatum[6]

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « substantificatur. »

[2] C : « *videre corruptionem.* Incorruptibile. »

[3] διαφθοράν.

[4] Sic B. C. D, F, G. et optime ; nam in Damasceno legitur : « γαΐανον. » — Edit. : « Galenum. »

[5] ὁμοούσιον.

[6] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « substantificatum. »

mansit per hypostasim Dei Verbi; non enim per mortem soluta est unio Verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona Verbi. Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi sustentificatur[1] per animam sicut per suam formam, non autem per Verbum, quia Verbum non unitur corpori ut forma; hoc enim est hæreticum, secundum hæresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt Verbum esse in Christo loco animæ. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad hæresim Eutychetis. Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quæ est hypostasis, non autem secundum substantiam quæ est essentia vel natura. Univocatio autem et æquivocatio non respicit suppositum, sed essentiam vel naturam, quam significat definitio.

Ad secundum dicendum quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors ejus fuit vera mors; unde quidquid est verum de homine inquantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte ejus.

ARTICULUS V.

Utrum Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando. — III part., quæst. LV, art. IV, corp.; et ad I, quæst. LIV, art. II, ad III.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. LXXXIII *Quæstionum*, « si fallit, veritas non est : » unde nulla fictio decet Christum qui est veritas. Esset autem fictio, si non vere sibi cibum incorporaret, quem ipse comedere videbatur. Vere ergo comedit incorporando sibi cibum.

Sed contra est quod Damascenus lib. III *De fid. orthod.*, cap. I, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1103, dicit quod « Christus, etsi gustavit cibum post resurrectionem, sed non lege naturæ, sed dispensationis modo, veritatem credere faciens resurrectionis, et quod hæc eadem caro est quæ passa est et resurrexit. »

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse verum dupliciter : uno modo veritate significationis : alio modo veritate naturalis speciei; sicut vox est vera veritate significationis, quando significat esse quod est; veritas autem naturalis speciei dependet ex principiis speciei, non autem ex effectibus, vel ex his quæ quocumque modo consequuntur; unde vox dicitur vera veritate naturalis speciei, quando formatur debitis instrumentis, et ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamsi a nullo audiatur, quod est effectus consequens vocem. Leguntur autem in Scripturis absque necessitate et Angeli comedisse, et Christus post resurrectionem; et utraque comestio fuit vera, ut Augustinus dicit. XIII *De civit. Dei;* aliter tamen et aliter. In Angelis enim fuit vera veritate significationis; quia, ut Augustinus dicit ibidem, Angeli comederunt, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus quadam[2] sui ministerii humanitate congruerent. In Christo autem fuit vera comestio veritate naturalis speciei; fuit enim exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis; et etiam fuit vera veritate significationis, quia significabat veritatem humanæ naturæ in corpore resurgente. Quod autem cibus convertatur in corpus, est quoddam consequens comestionem. Unde etiam in nobis si cibus non convertatur, sed statim per vomitum ejiciatur, nihilominus vera fuit comestio quæ præcessit. Non autem conveniebat ut in corpus Christi cibus converteretur, quod jam erat extra statum generationis et corruptionis; unde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in præcedentem materiam, non autem in Christi corpus conversus; et tamen fuit vera comestio absque aliqua fictione.

Unde patet responsio[3] ad objecta.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de Angelis; et circa hoc quæsita sunt tria : 1° utrum aliquo modo Angelus sit causa animæ rationalis; 2° utrum Angelus influat in

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « substantificatur. »

[2] C : « quædam. »

[3] C : « solutio. »

animam humanam ; 3° utrum Angelus malus, idest diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus sit aliquo modo causa animæ rationalis. — I part., quæst. xc, art. iii; et quæst. lxiv, art. iii; et *De pot.*, quæst. iii, art. i, iv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit causa animæ rationalis. Quæcumque enim parificantur [1] in natura, ita tamen quod unum eorum est prius altero in ordine naturæ, id quod est prius, est causa ejus quod est posterius. Sed anima et Angelus parificantur in natura ; sunt enim homo et Angelus in natura pares, officio dispares ; Angelus tamen prius est in ordine naturæ quam anima humana, qui est simplicior. Ergo Angelus est causa animæ rationalis.

Sed contra : anima rationalis educitur in esse per creationem. Sed creare, cum sit potentiæ infinitæ, est solius Dei. Non ergo Angelus potest esse causa animæ rationalis.

Respondeo dicendum quod impossibile est, id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cujus ratio est, secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est superior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est [2] posterior, tanto est magis contracta, et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior, et propinquior subjecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequitur ergo quod formæ posteriores sunt ab inferioribus agentibus; priores vero et communiores, a superioribus. Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa. Quælibet ergo alia causa præter primam, oportet quod agat præsupposito subjecto, quod est effectus causæ primæ. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quæ est Deus ; nam creare est producere aliquid non præsupposito subjecto. Quæcumque ergo non possunt produci in esse nisi per creationem, a solo Deo creantur. Hæc autem sunt illa quæ, cum sint subsistentia, vel non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formæ in suo esse subsistentes, sicut sunt Angeli ; vel sunt ea quæ si sint composita ex materia et forma, tamen materia eorum non est in potentia nisi ad unam formam, sicut est in corporibus cælestibus ; utraque enim hæc producuntur absque productione primi subsistentis in eis. Possunt autem produci in actum absque productione primi subjecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt sibi diversæ formæ succedere ; tam etiam formæ quæ non sunt subsistentes in suo esse, quæ quidem non dicuntur esse quia ipsæ habeant esse, sed quia subjecta habent aliqualiter esse secundum eas ; unde nec ipsæ secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed inquantum subjecta fiunt entia in actu vel non entia secundum ipsas. Anima autem rationalis est subsistens in suo esse, alioquin non posset habere operationem absque communione suæ materiæ. Unde relinquitur quod anima rationalis non possit produci in esse nisi per creationem; et ita [3] quod Angelus nullo modo sit causa ejus, sed solus Deus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod prima propositio inducta videtur [4] includere opposita. Si enim anima et Angelus parificantur in natura, Angelus non est prior anima secundum ordinem naturæ ; nisi dicantur parificari in natura quia conveniunt in natura, non quidem speciei, sed generis. Non autem oportet quod omnium quæ conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius, sit causa omnium aliorum ; et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturæ ; quia species prædicatur æqualiter de omnibus individuis, ut dicitur in III *Metaphys.*, text. comm. i. In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et

[1] Hic et infra, B, C, D, G : « qualificantur. » — C, D, G : « qualificantur in anima », sed infra in eodem argumento : « qualificantur in natura. »

[2] C : « est superior, est minus contracta, et quanto est inferior est magis. »

[3] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « ita patet. »

[4] C : « videtur mihi concludere. »

perfectior altera. Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum quod est prius tempore, sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, sicut in objiciendo tangebatur; non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium juniorum. Similiter etiam contingit id quod est prius inter species ejusdem generis esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum, et binarius aliorum numerorum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc est universaliter verum. Non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum; unde non oportet quod Angelus sit causa factiva animæ. Procedit autem hæc ratio secundum opinionem quorumdam ponentium Deum agere per necessitatem naturæ, et quod ab uno simplici non fit nisi unum immediate, quod sit causa alterius, et sic usque ad ultima rerum. Nos autem ponimus Deum agere omnia per suam sapientiam, per quam ordinem rerum disponit; et sic ab ipsa diversi gradus rerum immediate per creationem producuntur.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus influat in animam humanam. — I part. quæst. CXI, art. II; et *De malo*, quæst. XVI, art. XII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit influere in animam humanam. Duorum enim distantium unum non influit in alterum nisi per aliquod medium. Sed Angelus et anima distant ab invicem; cum non sit dare aliquod medium per quod fluat [1] influxus ab Angelo in animam. Ergo videtur quod Angelus non possit influere in animam.

Sed contra: Dionysius dicit, VIII cap. *Cœl. hier.*: « Homines purgantur, illuminantur et perficiuntur ab Angelis.» Sed hoc non fit nisi per quemdam influxum. Ergo Angelus potest influere in animam humanam.

Respondeo dicendum quod unumquodque agens agit secundum modum suæ naturæ: et ideo ubi ignoratur modus naturæ rei, necesse est etiam ut modus actionis ejus ignoretur. Modus autem naturæ angelicæ est nobis ignotus secundum quod in se est; non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilium rerum, ut Dionysius dicit, I et II cap. *Cœl. hier.* Unde et modum actionis ipsorum cognoscere non possumus nisi per similitudinem sensibilium agentium. Invenimus autem in sensibilibus agentibus quod id quod est in actu agit in id quod est in potentia; et quod oportet quod agens conjungatur patienti secundum situm per corporalem contactum. Quanto autem natura intellectualis est superior, tanto est magis actualis; utpote Deo similior, qui est actus purus; unde superiores Angeli possunt agere in inferiores Angelos et in animas nostras, sicut id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et hujusmodi actio dicitur influxus [2]. Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo; nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum; et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram; nec requiritur ibi medium corporale vel locale; quia hujusmodi actiones sunt supra locum et tempus, quæ in corporalibus sunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem. — I part., quæst. CIV, art. I, corp.; et *De malo*, quæst. XVI, art. XII, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus semper substantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter. Culpa enim mortalis opponitur gratiæ. Sed Spiritus sanctus semper inhabitat hominem cum gratia, secundum illud I ad Corinth. III, 16: *Templum Dei estis; et Spiritus Dei habitat in vobis.* Ergo etiam spiritus immundus semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Sed contra est quod diabolus per peccatum inhabitat hominem sicut per suum effectum. Sed non omne peccatum mortale est a diabolo, sed quandoque a carne

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit.: « influat. » C: « fluat fluxus. »

[2] C: « fluxus. »

et mundo. Ergo diabolus non semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Respondeo dicendum quod diabolum inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter : uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter ; quia solus Deus illabitur menti ; nec ita diabolus causat culpam sicut Spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interius operatur ; sed diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiæ, non solum quando ex ejus suggestione peccatum perpetratur ; sed etiam per quodcumque peccatum mortale ; quia ex quocumque peccato mortali homo servituti diaboli addicitur. Sed quantum ad corpus diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptitiis ; sed hoc magis pertinet ad rationem pœnæ quam ad rationem culpæ. Pœnæ autem corporales hujus vitæ non semper consequuntur culpam, sed quandoque peccantibus non inferuntur, et quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur, Joan. IX, de cæco nato ; et hoc est secundum altitudinem incomprehensibilium judiciorum Dei. Unde non cum qualibet culpa mortali diabolus inhabitat hominem substantialiter etiam quantum ad corpus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de hominibus : et primo quæsita sunt quædam pertinentia ad quosdam homines [1] excellentioris status, scilicet ad doctores et religiosos ; secundo quædam pertinentia ad homines inferioris status, scilicet laicos ; tertio quædam pertinentia communiter ad omnes homines. De doctoribus sacræ Scripturæ quæsita sunt duo : 1° utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi ; 2° utrum auditores diversorum magistrorum theologiæ habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

ARTICULUS IX.

Utrum liceat alicui petere licentiam pro se docendi in theologia. — Opusc. XIX, IV ; et II-II, quæst. CLXXXV, art. I, ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nemini liceat pro se petere licentiam in Theologia docendi. Doctores sacræ Scripturæ adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et prælati. Sed non licet alicui petere prælationem : immo, ut Gregorius dicit in *Registro*, recusantibus dignitates ecclesiasticæ sunt conferendæ, petentibus autem sunt denegandæ. Ergo neque alicui licet petere cathedram magistralem ad docendum in sacra Scriptura.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIX *De civitate Dei* : « Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, inconvenienter tamen appetitur. » Ergo et inconvenienter petitur : pari ergo ratione cathedra magistralis, quæ est etiam locus superior.

3. Sed contra est quod Gregorius dicit in *Pastorali*, lib, I, *Pat. lat.* t. LXXV, quod [2] gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram magistralem appetat, et pro se petat.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet triplicem differentiam considerare cathedræ magistralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat : non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat, Secunda differentia est, quod eminentia scientiæ, quæ requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum se ipsum ; eminentia vero potestatis, quæ pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparationem ad alium. Tertia dif-

[1] C : « excellentiores et excellentioris status. »

[2] Sensus est Gregorii, non sunt verba. »

ferentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde Dominus antequam Petro suarum ovium curam committeret, quæsivit ab eo : *Simon Joannis, diligis me plus his?* ut dicitur Joan. ult., 15; ad cathedram autem magistralem redditur homo idoneus ex sufficientia scientiæ.

His ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiæ est laudabilis : dicitur enim Sapient. VI, 21 : *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus : quia, ut Gregorius dicit, « contra naturam superbire est, hominem homini velle dominari. » Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem posset eminentiam sapientiæ dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem accipiat solam opportunitatem communicandi quod habet [1]; petere hujusmodi licentiam [2] quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sapient. VIII, 13 : *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico;* et I Pet. IV, 10, dicitur : *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Potest tamen turpitudinem continere ratione præsumptionis, quæ esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed hæc præsumptio non æqualiter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere. Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quamvis honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali [3].

Per hoc ergo patet responsio ad primas duas rationes.

Ad tertium dicendum quod quicumque non cavet pericula, videtur contemnere id cujus detrimentum pericula inducere possunt : et quia laudabile est quod homo contemnat bona corporalia propter bona spiritualia, laudabile est quod aliquis periculis corporalibus se exponat propter spiritualia bona. Sed contemnere bona spiritualia est valde vitiosum; et ideo quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum. Imminent autem pericula spiritualia his qui habent magisterii locum; sed pericula magisterii cathedræ pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedræ magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS X.

Utrum discipuli sequentes diversas opiniones magistorum excusentur a peccato erroris. — VI, dist. XLIX, quæst. I, art. I, quæst. I, ad 1; et art. LXXXIII hujus lib.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones, excusentur a peccato erroris, si opiniones magistrorum suorum sequantur. Dicit enim Dominus Matth. XXIII, 2 : *Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi : omnia quæ dicunt vobis, servate et facite.* Multo ergo magis servanda sunt illa quæ traduntur a doctoribus sacræ Scripturæ; ergo non peccant qui eorum opiniones sequuntur.

Sed contra est quod dicitur Matth. XIV, 14 : *Si cæcus ducatum cæco præstet, ambo in foveam cadunt.* Sed quicumque errat, cæcus est, inquantum errat. Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit.

Respondeo dicendum quod diversæ opiniones doctorum sacræ Scripturæ, si quidem non pertineant ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt : tunc enim habet locum quod Apostolus dicit ad Rom. XIV, 5 : *Unusquique in suo sensu abundet.* In his vero quæ pertinent

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « licet. »
[2] Editio Patavina : « communicandi : ergo petere hujusmodi licentiam etc.»
[3] Al. : « spirituali.»

ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri : in talibus enim ignorantia non excusat ; alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opiniones Arii, Nestorii, et aliorum hæresiarcharum. Nec potest excusationem habere propter simplicitatem auditorum si in talibus erroneam opinionem sequatur. In rebus enim dubiis non est de facili præstandus assensus : quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. III *De doctrina christiana* « consulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiæ auctoritate percepit. » Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiæ auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod ideo præmisit : *Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Phariæi*, ut quod postea subdit : *Omnia quæ dixerint vobis servate et facite*, de illis intelligatur quæ ad cathedram pertinent ad quam non pertinent ea quæ sunt contra fidem vel bonos mores.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad religiosos[1] : et primo quantum ad ingressum religionis ; secundo quantum ad ea quæ conveniunt jam in religione existentibus. Circa primum quæsita sunt quatuor : 1° utrum liceat juvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel juramenti ; 2° utrum sic obligati voto vel juramento, possint absque peccato in sæculo remanere ; 3° utrum liceat peccatores ad religionem inducere ; 4° utrum peccent qui aliquem jurare faciunt ne religionem ingrediatur.

ARTICULUS XI.

Utrum liceat inducere juvenes ad religionem voto vel juramento. — II-II, quæst. CLXXXIX, art. II ; et opusc. XVII, cap. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat juvenes inducere ad religionem voto vel juramento. Illicitum enim est contra Ecclesiæ prohibitionem agere. Sed Innocentius IV prohibuit, in quibusdam litteris ad religiosos directis, hujusmodi voti susceptionem. Ergo peccant qui voto vel juramento aliquos ad religionem obligare præsumunt.

2. Præterea, *Extra. de regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. I, dicitur : « Nullus tondeatur nisi legitima ætate et spontanea voluntate. » Sed quando adolescentes obligati voto vel juramento ad religionem suscipiuntur, tonsurantur non in legitima ætate neque propria voluntate, sed necessitate obligationis voti vel juramenti. Ergo hoc videtur esse illicitum.

3. Præterea, magis est necessarium ut aliqui adducantur ad fidem christianam quam ad aliquam religionem. Sed ad fidem christianam non sunt aliqui inducendi necessitate, sed voluntate : dicitur enim XLV dist., cap. « de Judæis, » quod « non vi, sed libera animi voluntate et facultate ut convertantur suadendi sunt. » Ergo multo minus imponenda est necessitas voti vel juramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

4. Item, hoc esse videtur contra honestatem religionis. Adolescentum enim sicut facilis est ingressus ad religionem, ita etiam facilis est egressus. Sed ex hoc religio dehonestari videtur, quod de facili recipiat eos qui de facili exeunt. Ergo inconveniens videtur adolescentes ad religionem recipere.

5. Præterea, non sunt facienda bona ut veniant mala. Sed ex isto bono quod juvenes inducuntur ad religionem, sequuntur multa mala, quia apostatant, et illegitimas nuptias contrahunt, et multa alia illicita committunt. Ergo non sunt ad religionem advocandi.

6. Præterea, Matth, XXIII, 15, dicit Dominus : *Væ vobis, Scribæ et Pharisæi, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos;* quod proposito videtur competere : efficiuntur enim sic intrantes filii gehennæ dupliciter : primo quidem, quia male intrant, scilicet contra prohibitionem Ecclesiæ : secundo, quia etiam male exeunt apostatando. Ergo qui eos inducunt, væ divinæ maledictionis incurrunt.

7. Idem, hoc videtur esse contra necessitatem probationis. Dicitur enim I

[1] C : « religiones seu ad religiosos. »

Joan. iv : *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si a Deo sunt.* Hoc autem non videtur esse a Deo, ut tales religionem ingrediantur, cum frequenter exeant post ingressum; dicitur enim Act. v, 38 : *Si est ex hominibus consilium hoc et opus, dissolvetur; si vero ex Deo est* consilium, *non poteritis dissolvere.* Ergo videtur quod a contra Deum faciant qui eos inducunt.

Sed contra : quicumque potest se obligare diabolo, potest etiam se obligare Deo. Sed pueri possunt se obligare diabolo peccando, ut dicitur *Extra. de delictis puerorum*, capit. « Pueris. » Ergo etiam possunt se obligare voto vel juramento ad serviendum Deo in religione.

Præterea XX, quæst. i, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, c. 1099, dicitur quod « Firma erit virginitatis professio, ex quo adulta jam ætas esse inceperit, et quæ solet apta nuptiis deputari. » Ergo possunt etiam in tali ætate aliqui obligari ad religionem voto vel juramento.

Respondeo (*a*) dicendum quod humani actus propter diversos casus uniforme judicium habere non possunt : nec tamen, si contingit aliquid in aliquo casu esse malum, propter hoc judicandum est esse simpliciter illicitum. Posset ergo contingere aliquis casus in quo aliquem adolescentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum esset; puta si constaret vel probabiliter crederetur de ejus inconstantia, vel si quid aliud esset hujusmodi, quæ diligenter considerantur in religionibus bene institutis. Dicere autem quod malum est recipere adolescentes ad religionem, est diabolicum : quia super illud Exod. : *Quare Moyses et Aaron sollicitatis populum ab operibus suis? Hom.* iii *in Exod.*, *Pat. græc. lat.* t. XII, col. 303, dicit *Glossa* Origenis : « Hodie quoque si Moyses et Aaron, idest propheticus et sacerdotalis sermo, animam sollicitet ad servitium Dei, exire de sæculo, renuntiare omnibus quæ possidet, attendere legi et verbo Dei ; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes : Videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes. » Et postea : « Hæc erant tunc verba Pharaonis, et nunc amici ejus loquuntur. » Est etiam contra Christi præceptum; dicitur enim Matthæi xix, quod *oblati sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret; discipuli autem increpabant eos. Jesus autem ait eis : Sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me.* Quod exponens Origenes *Super Matthæum*, *Pat. græc. lat.* t. XIII, coll. 1271, 1274, 1275, dicit : « Discipuli Jesu priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne per æstimationem sapientiæ excellentioris contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum [1]. » Si tamen pueri intantum essent ut nondum usum rationis haberent, illicitum esset eos ad religionem attrahere absque consensu parentum. Non quin etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non possint de consensu parentum : quia, ut dicitur X, quæst. i, cap. « Addidisti, » *Pat. lat.* t. CLXXVII, et monachi et quicumque etiam pueri in infantiæ annis a parentibus monasterio tradi possunt : sed hoc ideo dictum est, quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint, sunt secundum jus naturale in potestate parentum : unde sicut invitis parentibus non sunt infidelium filii ad baptismum rapiendi [2], ita etiam non sunt religioni applicandi. Jam vero postquam usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent sui ipsius potestatem in his quæ spectant ad salutem animæ; unde invitis parentibus possunt et ad baptismum et ad religionem induci. De voluntate autem parentum etiam in infantia ad baptismum recipiuntur ex ordinatione Apostolorum, ut Dionysius dicit ult. cap. *Eccles. hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 567, ut in rebus divinis pueri nutriantur, et non habeant aliam vitam nisi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiæ annis monasteriis pueri a parentibus offeruntur, ut dictum est.

Sed quia in quæstione additur de obligatione juramenti et voti ; ne hoc remaneat indiscussum, considerari debet, quod secundum diversam conditionem juvenum est in talibus procedendum. Si enim essent adeo firmi quod non

[1] Ex plurimis Origenis textibus textus ille conflatus est. »

[2] B : « capiendi. » — C : « recipiendi. »

(*a*) Vide quid dicunt de hoc Innocentius, et Compostellanus in *Summa*, et Petrus de S. Samsone in *Littera*, cap. « Damnamus. » — (Nota cod. D.)

timerentur a religionis proposito resilire, non esset necessarium eos juramento vel voto obligare : et similiter si essent adeo mobiles, quod nec etiam crederentur juramento vel voto posse firmari : sed ut plurimum contingit, quod simplex propositum de facili mutant : obligationem autem voti vel juramenti omnimo observant ; unde [1] cum voto vel juramento ad frugem melioris vitæ obligantur, magnum beneficium eis præstatur. Unde Augustinus dicit in *Epistola ad Armentrarium et Paulinam.* epist. CXXVII, al XLV, num. 8 : «Non te vovisse pœniteat ; immo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset..... Felix est necessitas quæ in meliora compellit. »

Ad primum ergo dicendum quod Innocentius in quibusdam litteris ad religiosos directis, quæ incipiunt : « Non solum in favorem, » sic dicit : « Vobis de fratrum nostrorum consilio, in virtute obedientiæ sub pœna excommunicationis auctoritate præsentium districtius inhibemus ne ante annum probationis elapsum, qui est maxime in subsidium fragilitatis humanæ regulariter institutus, quemquam ad professionem vestri Ordinis, seu ad renuntiationem sæculi faciendam, recipere præsumatis. » Quod autem ad probationem non recipiantur juvenes, vel quod voto vel juramento non obligentur ad intrandum, sine præjudicio temporis probationis, nunquam invenitur prohibitum.

Ad secundum dicendum quod legitima ætas judicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum : tunc enim maximum incipit homo liberum usum rationis habere de his quæ pertinent ad suam salutem. Est autem sciendum quod est duplex necessitas : una quæ excludit voluntatem, scilicet necessitas coactionis ; et alia quæ ex voluntaria obligatione causatur, et voluntatem non excludit ; et hujusmodi est obligatio juramenti vel voti. Unde per coactionem non sunt trahendi homines vel ad fidem vel ad religionem ; sed voto vel juramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet ; et de hac necessitate Augustinus dicit : « Felix necesssitas quæ in meliora compellit. »

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod in rebus voluntariis, sicut et in naturalibus, non est judicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus : multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur : « Non sunt facienda bona, ut veniant mala ; » si ly « ut » teneatur causaliter, est omnino verum : peccaret enim, si quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut postmodum apostataret. Si vero ly « ut » teneatur consecutive, sic ab omnibus bonis esset abstinendum ; quia vix sunt aliqua humana bona ex quibus occasionaliter non possint sequi aliqua mala. Unde dicitur Eccles. XI, 4 : *Qui observat ventum non seminat : et qui considerat nubes, nunquam metet.* Tunc autem solum aliquod bonum esset prætermittendum propter consequens malum, quando malum consequens esset multo majus quam bonum, et ut frequentius accideret. Dominus autem non prætermisit eligere duodecim discipulos, ex quibus unus erat futurus diabolus, ut dicitur Joan. VI : nec Apostoli prætermiserunt eligere septem diaconos propter unum Nicolaum, qui ex eis periit. Multo ergo minus religiosi debent prætermittere multorum salutem propter paucos qui apostatare inveniuntur.

Ad sextum dicendum quod illi qui obligati juramento vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem Ecclesiæ, ut ostensum est ; unde ex hoc quod intrant, non efficiuntur filii gehennæ, sed filii vitæ æternæ, quam Dominus promittit Matth. XIX, relinquentibus temporalia propter ipsum : sed ex hoc quod exeunt post professionem, efficiuntur gehennæ filii. Sed hoc non præjudicat recipientibus eos, nisi eorum malis exemplis sint perversi ; unde signanter Dominus dicit : *Facitis eum filium gehennæ duplo quam vos* : quia, ut Chrysostomus [2] dicit, « Malorum magistrorum provocatus exemplo, fiebat pejor magistris. »

Ad septimum dicendum quod ratio illa sapit Manichæorum hæresim, qui hanc rationem ad duas erroneas conclusiones

[1] Al. deest : « unde. »

[2] Auctor *oper. imperfect, in Matth.* Hom. XLIV, n. 26. *Pat. græc. lat.* t. LVI, col. 883.

adducunt. Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corruptibilia non sunt a Deo. Si enim, inquiunt a Deo essent, non dissolverentur. Secundo ad hoc quod caritas semel habita, nunquam amittatur; ita quod qui peccat mortaliter, nunquam gratiam habuit. Si enim, inquiunt, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset ; quod etiam hæc ratio intendit, ut scilicet si aliquis non perseverat in religione, quod propositum de intrando religionem a Deo non fuerit.

Est ergo sciendum quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quæ sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrumpi non possint ; sed ad ostendendum infallibilitatem divinæ providentiæ; non enim potest esse ut Dei providentia fallatur ; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiæ ad præsentem justitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiæ; quibusdam autem datur etiam donum perseverantiæ, ut patet per Augustinum in lib. *De bono perseverantiæ*.

ARTICULUS XII.

Utrum qui obligati sunt voto vel juramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. — II-II, quæst. LXXXVIII, art. III, ad 2, et quæst. CLXXXIX, art. I.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod illi qui obligati sunt voto vel juramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. Omnis enim Christi actio, nostra est instructio. Sed Dominus non imponebat hominibus necessitatem, sed relinquebat eorum liberæ voluntati ; unde dicebat cuidam, ut habetur Matth. XIX, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; et iterum vers. 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus :* et Apostolus, I ad Cor. VII, 25 : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo videtur quod non ex necessitate teneantur aliqui religionem intrare propter juramentum vel votum.

2. Præterea, nullus potest juramento vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patiatur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patiuntur; impediuntur enim propter religionis observantiam a visitatione infirmorum, et collectione Ecclesiarum, et aliis operibus pietatis, in qua summa christianæ religionis consistit, [1] ut Ambrosius [2] dicit super illud I ad Tim. IV, 8, *Pat. lat.* t. XVII, col. 474 : *Pietas ad omnia utilis est.* Ergo illi qui juraverunt vel voverunt religionem intrare, non tenentur

3. Præterea, Prosper (*a*) dicit in II *De vita contemplativa* : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos jejunandi vel abstinendi necessitati subdamus. » Sed illi qui sunt in religione, ex necessitate ipsius voti vel obedientiæ abstinent vel jejunant. Ergo minus merentur; non ergo ad religionis statum potest aliquis juramento vel voto obligari.

4. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilius est bene vivere in sæculo quam in religione. Ergo magis est virtuosum; non ergo ad statum religionis aliquis juramento aut voto obligari potest.

5. Præterea, communis utilitas præferenda est bono privato. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, derogatur communi utilitati ; si enim omnes religionem intrarent, non essent qui plebium curam agerent; et ita populus sine rectoribus remaneret. Ergo melius faciunt si non intrant religionem, quam si intrarent.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXV, 12 : *Vovete, et reddite Domino Deo vestro;* ubi dicit *Glossa* : « quod vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem reddita necessario exigitur. » Item Eccles. V, 3, dicitur : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere : displicet enim infidelis et stulta promissio.*

Præterea, Augustinus dicit in *Epistola ad Armentarium et Paulinam*, ut sup. : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet; priusquam

[1] « Omnis summa disciplinæ nostræ in misericordia et pietate est. »

[2] Ambrosiaster.

(*a*) Libri *De vita contemplativa* sub nomine S. Prosperi passim nono sæculo, immo jam a medio octavo sæculo, a Chrodogango scilicet Metensi episcopo laudata, Juliano Pomerio qui exeunte quinto sæculo vivebat tribuendi sunt, ut omnibus hodie indubium est post Jacobi Sismundi demonstrationem in *not. ad aquisgran. concil.*

esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior : quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur. »

Respondeo dicendum quod dicere quod illi qui voto vel juramento sunt obligati ad intrandum religionem, non teneantur intrare, est manifeste hæreticum. Quicumque enim dicit non esse peccatum id quod est contra præceptum Dei, hæreticus judicatur : sicut hæreticus judicaretur quicumque diceret quod fornicatio simpliciter non sit peccatum mortale ; est enim contra hoc præceptum : *Non mœchaberis*, ut Sancti exponunt. Sunt autem excellentiora præcepta primæ tabulæ, quæ ordinantur ad dilectionem Dei, quam præcepta secundæ tabulæ, quæ ordinantur ad dilectionem proximi ; unde quicumque dicit quod sine peccato præteriri possit aliquid pertinens ad præcepta primæ tabulæ, est manifeste hæreticus. Cum autem impletio voti pertineat ad latriam, manifestum est quod quicumque dicit votum non esse implendum, loquitur contra primum præceptum primæ tabulæ, quod est de culto latriæ soli Deo exhibendo ; qui vero dicit, juramentum non esse implendum, loquitur contra secundum præceptum primæ tabulæ, quod est : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Unde manifeste est hæreticus quicumque hoc dicit ; nisi forte dicat quod intrare religionem sit illicitum : juramenta enim vel vota facta de rebus illicitis non sunt obligatoria, secundum illud Isidori *Synonymor.* lib. II, n° 58, *Pat. lat.* t. LXXXIII, col. 858 : « In malis promissis rescinde fidem. » Sed hoc iterum est hæreticum dicere, quod non sit licitum intrare religionem ; est enim expresse contra Christi consilia. Unde quicumque dicit, quod ille qui est obligatus voto vel juramento ad intrandum religionem, potest absque peccato in sæculo remanere, est manifeste hæreticus, si tamen in hoc pertinaciter perseveret.

Ad primum ergo dicendum quod necessitas voti vel juramenti non excludit voluntatem, ut supra dictum est. Sicut enim aliquis ex lege communi obligatur ad observanda Dei præcepta, quæ tamen voluntarie servat, unde et Dominus dicit : *Si vis perfectus esse* ; et Paulus de virginitate consilium dat : sed post juramentum vel votum, illicitum est non implere.

Ad secundum dicendum quod illa ratio continet hæresim damnatam ; scilicet quod melius sit in sæculo remanere et operibus pietatis vacare, quam religionem intrare. Continetur enim inter errores Vigilantii, contra quem Hieronymus scribens dicit : « Iste venena perfidiæ catholicæ fidei sociare conatur, impugnare virginitatem, odisse pudicitiam, convivio sæcularium contra Sanctorum jejunia declamare ; » et postmodum contra singulos articulos a Vigilantio propositos disputans, venit ad istum articulum, dicens : « Quod autem asserit eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis, semel omnia largiuntur ; non a me ei sed a Deo respondebitur : *Si vis esse perfectus, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.* Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. » Et ideo in lib. *De Ecclesiæ dogmatibus*, cum aliis erroribus iste damnatur, cum dicitur : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare ; melius est pro intentione sequendi Deum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo. » Nec solus status religionis præfertur eleemosynis quas quis facit in sæculo, sed etiam virginitati in sæculo observatæ ; dicit enim Augustinus in lib. *De virginitate* : « Nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem præferre monasterio. »

Ad tertium dicendum quod idem opus factum ex voto, laudabilius est et magis meritorium, quam si fiat sine voto ; quod ex hoc patet, quia omnis actus de se tanto est magis laudabilis et meritorius, quanto ex digniori virtute procedit : sicut opus justitiæ, si fiat ex caritate, laudabilius erit. Manifestum est autem quod cum aliquis jejunat absque voto, facit actum virtutis, qui est abstinentia ; cum autem jejunat implens votum, actum abstinentiæ facit ex latria ; quæ, cum ordinet nos ad Deum, est nobilior virtus quam abstinentia, vel quæcumque alia virtus quæ ordinat nos circa bona creata ; propter quod Augustinus dicit in lib. *De virginitate*, quod « nec virginitas, quia virginitas est, honoratur ; sed quia est Deo dicata ; quam vovet et servat continentia pietatis. » Quod ergo Prosper dicit : « Sic abstinere debemus ut non nos jejunandi

vel abstinendi necessitati subdamus; » intelligendum est de necessitate coactionis, quæ voluntatem excludit; unde subdit : « Ne tam non devoti, sed inviti, rem voluntariam faciamus. » Necessitas autem voti et juramenti non excludit voluntatem, ut dictum est.

Dicendum autem est ulterius quod si illi qui jejunat ex voto, non placet secundum se jejunium, placet tamen sibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille jejunans cui placet secundum se jejunium; quia magis est meritorium delectari in actu latriæ quam in actu abstinentiæ.

Ad quartum dicendum quod duplex est difficultas. Una quæ est ex arduitate operis, sicut virginitatem servare, et hujusmodi; et talis difficultas facit ad augmentum virtutis. Alia difficultas est ex impedimentis et periculis imminentibus; et talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, sed ad diminutionem ipsius. Non enim videtur esse prudens nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet; et talis difficultas ad bene vivendum imminet in sæculo remanentibus.

Ad quintum dicendum quod illa ratio Vigilantii hæretici, ut patet per Hieronymum, qui dicit in libr. *Contra Vigilantium*, *Pat. lat.* t. XXIII, col. 351 : «Non sunt[1] a studio suo monachi deterrendi, quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, quibus argumentaris, et dicis : Si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrifaciet ? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari[2]? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiæ non erunt, et interibit humanum genus. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur. » Stultus est ergo hujusmodi timor; cum religionis bonum sit tam difficile et arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in sæculo remanentis; sicut si quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret[3].

ARTICULUS XIII.

Utrum qui in sæculo sunt peccatores, sint ad religionem attrahendi. — II-II, quæst. CLXXXIX, art. I, corp. et ad 2, et art. X, corp.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt in sæculo peccatores, non sint ad religionem attrahendi. Oportet enim prius exercitari in operibus præceptorum quam intrare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniatur ad majus. Sed illi qui sunt peccatores in sæculo, non sunt exercitati in operibus præceptorum. Ergo non sunt attrahendi vel recipiendi in religionem, in qua oportet servari consilia.

Sed contra est, quod Dominus Matthæum publicanum ad statum perfectionis vocavit, ut habetur Matth. IX. Omnis autem Christi actio, nostra est instructio. Ergo etiam et nos debemus peccatores qui sunt in sæculo ad religionem advocare et suscipere.

Respondeo dicendum quod maxime utile est peccatoribus ut ad religionem transeant. Peccatoribus enim duo sunt necessaria ad salutem; primo quidem ut de peccatis præteritis pœnitentiam agant, secundo ut de cetero a peccatis abstineant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio. Primo enim status religionis est status perfectæ pœnitentiæ; et nulla satisfactio adæquari potest pœnitentiæ religiosorum, qui et se et sua totaliter Deo dant; unde pro nullo peccato imponi potest homini pro pœnitentia ut religionem introeat; et in commutationem satisfactionis quantumcumque gravis, consulitur tantum religionis ingressus, ut patet XXXIII, quæst. II, cap. *Admonere;* ubi Stephanus Papa quemdam qui uxorem interfecerat, inducit ut ingrediatur monasterium, et humiliatus sub manu Abbatis cuncta observet quæ sibi fuerint imperata; alioquin injungit ei gravissimam pœnitentiam, si eligit in sæculo remanere. Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis status. Difficile enim est quod in sæculo commorantes a rebus mundi non alliciantur; propter quod Matth. XIX, secundum

[1] « Nec a suo studio monachi deterrendi sunt a te lingua viperea et morsu sævissimo de quibus argumentaris, et dicis. »

[2] « Cohortari, »

[3] C : « deficeret. Hoc enim esset fatuum. »

expositionem *Chrysostomi In Matth. homil.* LXIII, al. LXIV, *Pat. græc. lat.* t. LVIII, coll. 605, 606, Dominus hoc dicit esse impossibile, quod dives, qui scilicet divitiis inhæret per amorem, intret in regnum cœlorum ; sed quod dives qui habet divitias, intret, est valde difficile ; unde et Eccli. XXXI, 8, dicitur : *Beatus dives qui inventus est sine macula.* Et hujusmodi difficultatem subdit, dicens : *Quis est hic, et laudabimus eum?* propter quod, ut Gregorius dicit, sancti viri, ut ab illicitis abstineant, etiam licita prætermittunt. Unde manifestum est quod non peccant, sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de se ipso dicit, Luc v, 32 : *Non veni vocare justos, sed peccatores, sed pœnitentiam.*

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinæ evangelicæ et contra rationem philosophiæ. Contra doctrinam quidem evangelicam : quia consilia evangelica ad hoc dantur ut per ea homo facilius salutem consequatur : unde status sæcularium periculosior esse dicitur quam religionis status. Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quæ commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quæ docet illos qui sunt ad vitia proni, in contrarium debere reflecti ; sicut faciunt illi qui tortuosa lignorum dirigunt.

ARTICULUS XIV.

Utrum quis absque peccato possit aliquem juramento astringere quod religionem non intret. — I-II, quæst. LXVI, art. I, corp. et ad II ; et art. XCII et CXX, hujus lib.

Circa quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem juramento astringere ad hoc quod religionem non intret. Quod enim licitum est fieri, licitum est jurare. Sed licitum est alicui sæculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc jurare. Qui ergo tali juramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum jurare aliquid illicitum.

Sed contra : propositum intrandi religionem a Spiritu sancto est, ut habetur XIX, quæst. I, cap. « Duæ. » Sed resistere instinctui Spiritus sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Judæos, Act. VII, 51, dicens : *Vos semper Spiritui sancto resistitis.* Ergo ille qui aliquem juramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter judicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem juramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad jurandum quod religionem non intret, grave est peccatum. Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiæ convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet ; unde Dominus, *Matth.* XXIII, comminatur Pharisæis, qui nec ipsi intrabant in regnum cælorum, nec alios intrare sinebant. Cum autem aliquis facit aliquem jurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quamcumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia. Unde manifestum est quod graviter peccat.

Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum quod quamvis licitum sit ab alio bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quo minus in illud bonum opus procedere possit : sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi ; illicitum tamen est se vel alium juramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur. Cujus ratio est, quia prætermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod præcepta affirmativa, quæ sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper ; sed impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur ; et ideo cadit sub prohibitione præcepti negativi, quod obligat ad semper. Unde omnia talia juramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui jurant, jurando perjuri fiunt ; quia juramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi. Unde,

quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum juramenti apponere sibi vel aliis; est enim contra perfectionem vitæ, et contra consilium Christi.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsita sunt tria de his quæ competunt in religione existentibus: 1° utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quæ sibi ab aliis in eleemosynam dantur; 2° utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia prælati sui, ut subveniat patri; 3° utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, possint eleemosynam facere. — II-II, quæst. XXXII, art. VIII, corp. et ad 1; et IV, dist. XV, quæst. XI, art. V, quæst. IV.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam facere quæ eis proficiat. Non enim proficit eleemosyna facienti, nisi debito modo fiat. Sed tales religiosi non possunt eleemosynam debito modo facere; debet enim eleemosyna de proprio fieri, secundum illud Tobiæ IV, 9: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si autem modicum, idipsum libenter impertiri stude.* Ergo tales religiosi qui nihil suum habent nec in proprio nec in communi, non possunt eleemosynam facere quæ eis proficiat; sed si quam eleemosynam de eleemosynis sibi factis faciunt, eis proficit a quibus eleemosynam perceperunt.

Sed contra, inter alia opera, eleemosynarum largitio plurimum invenitur esse fructuosa: dicitur enim Dan. IV, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Si ergo religiosi eleemosynas facere non possunt quæ eis proficiant, videntur esse pejoris conditionis quam alii etiam in spiritualibus bonis.

Respondeo dicendum quod religiosi quamvis proprium habere non possint, possunt tamen aliquarum rerum dispensationem habere: sive de fructibus possessionum communium, sive etiam de eleemosynis particulariter eis collatis: nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum hujusmodi dispensationem habeant auctoritate sui Ordinis vel auctoritate alicujus superioris prælati. Hi ergo ergo quibus dispensatio commissa est, possunt meritorie eleemosynam facere de bonis quæ eorum dispensationi committuntur, secundum quod eis committitur: et hujusmodi eleemosyna meritoria est et eis qui [1] misericordiæ ministerium [2] exequuntur, et illis quorum ministerio hujusmodi res deputatæ noscuntur. Si vero aliquis religiosus sit cui non sit hujusmodi rerum dispensatio commissa, ei non licet eleemosynam facere.

Et per hoc patet responsio ad [3] objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum religiosus possit egredi claustrum absque licentia sui prælati, ut patri subveniat in necessitate existenti. — Art. CCIV corp.; et II-II, quæst. CI, art. IV, et quæst. CLXXXVI, art VI.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religiosus, si videat patrem suum esse in necessitate, etiam absque prælati sui licentia possit claustrum exire ad subveniendum patri. Non enim prætermittendum est mandatum Dei propter hominum traditiones; unde Dominus Matth. XV, 6, contra quosdam dicit: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Sed ad subveniendum parentibus homo adstringitur per hoc [4] præceptum: *Honora patrem tuum et matrem tuam*; in quo quidem honore intelligitur necessariorum subventio. Ergo videtur quod non obstantibus religionis observantiis, quæ sunt hominum statuta, debeat aliquis religiosus exire claustrum ad subveniendum parentibus secundum præceptum Dei.

Sed contra: spiritualia semper præferenda sunt carnalibus. Sed religiosi se

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omitt.: « misericordiæ. »
[2] Al.: « minime ministerium; et infra deest ministerio. »
[3] C: « ad omnia objecta. »
[4] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omittunt: « hoc. »

obligaverunt ad obsequium spiritualis patris, scilicet Dei, cui magis tenemur, secundum illud ad Hebr. XII, 9 : *Quanto magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* Non ergo debent dimittere sui Ordinis observantias, ut parentibus carnalibus ministrent.

Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de illo qui nondum religionem intravit, et aliter de illo qui jam in religione est professus. Ille enim qui nondum religionem intravit, si videat patrem suum in magna necessitate, cui per alium subveniri non possit, non debet religionem intrare, sed tenetur ministrare parentibus ; maxime si absque periculo peccati possit in sæculo remanere. Si vero per alium possit ejus parentibus ministrari; potest, si vult, religionem intrare. Unde Chrysostomus exponns illud Matth. VIII, 22 : *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos*, dicit quod «malum est ebducere hominem a spiritualibus; et maxime cum fuerint qui ministerium parentum compleant. Erant enim alii qui complere possent illius funeris sepulturam. » Postquam vero aliquis est jam in religione professus, est mortuus mundo; unde per spiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam deobligaretur per mortem corporalem ; et ideo non peccat, nec contra præceptum Dei agit, si in claustro remaneat sub præcepto prælati sui, parentum ministratione prætermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa. Debet tamen, quantum potest, salva ordinis obedientia, (*a*) satagere ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod religiosus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non solum ex traditione humana, sed etiam ex præcepto divino. Obligatur enim ex voto emisso ad obediendum prælatis suis : impletio autem voti cadit sub præcepto divino.

ARTICULUS XVII.

Utrum presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam religiosi. — I-II, quæst. CLXXVI, art. VIII; et art. XVI, ad II, hujus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo dialogo *De sacerdotio*, lib. VI, *Pat. græc. lat.* t. XLVIII, col. 681 : « Si [1] talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit : non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseveravit et fortis. » Et parum post dicit, ibid., col, 683 : « Si [2] quis mihi proponeret optationem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum : sine comparatione eligerem illud quod prius dixi : nec cessabam laudans, et beatos pronuntians eos qui officium Ecclesiæ bene administrare potuissent : et quod laudabam tanto studio et beatum pronuntiabam, non utique defugerem, si idoneum me ad hujusmodi gubernationem viderem. » Et in sequenti cap., ibid. n. 8, col. 684, postmodum dicit : « Bene [3] inquam, admonuisti, dulcissime. Istorum enim, » scilicet sæcularium, « nec recordari oportet, cum de sacerdotio fit quæstio. Verum si quis in conversatione multorum positus, potest imperturbatum illum nitorem plenæ sanctitatis, et continentiæ splendorem et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare, omnibus est præferendus. » Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi, si bene in ministerio Ecclesiæ vivant, sint omnibus, etiam religiosis, præferendi.

2. Præterea, Chrysostomus in eodem lib. dicit : « Si quis administrato sacerdotio illius propositi, » scilicet monachalis, « sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem. » Sed multo majus est bene exercere regis officium quam cujuscumque personæ privatæ. Ergo multo majus

[1] Sensus est Chrysostomi, non textus.
[2] Verba sunt Chrysostomi.
[3] Verba sunt Chrysostomi.
(*a*) Notula cod. G : « non minus tenetur quilibet fidelis, tam religiosus quam sæcularis obedire Papæ, quam quicumque Religiosus suo prælato. Quæratur ergo utrum obediendum esset Papæ in tali casu, etc. »

est quod sacerdos parochialis vel archidiaconus bene se habeat in suo officio quam religiosus in suo.

3. Præterea, Episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi ; alioquin non liceret de religione ad Episcopatum transire. Sed presbyteri parochiales et archidiaconi similiores sunt episcopis quam religiosi : quia, sicut episcopus habet curam animarum in suo episcopatu, ita presbyteri in sua parochia, et archidiaconus in suo archidiaconatu. Ergo archidiaconi et plebani sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

4. Præterea, bonum publicum præferendum est bono privato, et vita activa est magis fructuosa quam contemplativa ; nullumque sacrificium est Deo acceptius quam zelus animarum. Sed archidiaconi et plebani intendunt utilitati communi multitudinis, zelo salutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo præferendi sunt religiosis, qui saluti propriæ student in vita contemplativa Deo servientes.

5. Præterea, cui amplius a Deo commissum est, magis meretur, si bene administret. Sed sacerdoti vel archidiacono amplius commissum videtur, quia plus ab eo requiretur in judicio. Ergo bene administrando amplius meretur.

Sed contra est quod dicitur c. xix *Pat. lat.* t. CLXXXII, col. 1094, quæst. II, cap. « Duæ : » Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio vel regulari canonia salvare se voluerit ; qui [1] a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. » Sed lex privata quæ est lex Spiritus sancti, ut ibidem sumitur, nunquam ducit hominem de statu magis perfecto ad statum minus perfectum, sed facit hominem ascensiones in corde suo disponere, ut in Psal. LXXXIII dicitur. Ergo status religiosorum est perfectior quam status plebanorum.

Respondeo dicendum quod perfectio spiritualis vitæ ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est, ut dicitur I ad Corinth. XIII. Ab ejus autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus ; unde dicitur ad Coloss. III, 14 : *Super omnia caritatem habete, quæ est vinculum perfectionis.* Amor autem vim transformativam habet : qua amans in amatum quodammodo transfertur ; unde Dionysius dicit, cap. IV. *De divinis nominibus*, § XIII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 711 : « Est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed amatorum. » Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in III *Phys.*, ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, se ipsum et sua omnino postponens propter Deum ; unde Augustinus dicit, XIV *De civitate Dei*, quod « sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui ; » et in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quod « perfectio caritatis est nulla cupiditas. » Gregorius etiam *Super Ezech.* lib. II, *Hom.* VIII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1037, dicit [2] quod « Cum quis aliquid suum Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est ; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vovet, holocaustum est, » quod « latina lingua dicitur totum incensum. » Cujuscumque ergo mens sic est affecta interius, ut se ipsum et omnia sua contemnat propter Deum, secundum illud Apostoli Philipp. III, 7 : *Quæ mihi aliquando fuerunt lucra... arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam ;* iste perfectus est, sive sit religiosus sive sæcularis sive clericus, sive laicus etiam matrimonio junctus. Abraham enim matrimonio junctus erat et dives, cui Dominus dicit, Genes, XVII, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus ;* et Eccli. XXXI, 8, dicitur : *Beatus dives qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit ;* et post pauca subditur : *Qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.*

Sed advertendum quod aliud est esse perfectum, et aliud esse in statu perfectionis. Sunt enim aliqui in statu perfectionis qui nondum sunt perfecti, sed interdum etiam peccatores : sunt etiam aliqui perfecti qui in statu perfectionis non sunt. Et quamvis status multa significet, et rectitudinem, et firmitatem, et si qua sunt alia hujusmodi ; tamen cum dicimus aliquos esse in statu perfectionis, accipitur pro conditione, secundum quod libertas vel servitus dicitur status ; prout consuevit dici, quod error personæ aut conditionis vel status impedit matrimonium,

[1] « Quia lege. »

[2] « Quis sum aliquid... omnipotenti Deo voverit. »

non autem error fortunæ aut qualitatis. Et hoc modo accipitur status c. II, quæst. VI, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 635 : « Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, » idest [1] procuratores, « sed per se ipsos est agendum. »

Sic ergo accipiendo statum, illi proprie in statu perfectionis esse dicuntur qui se servituti subjiciunt ad opera implenda. Manifestum est autem quod servitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur; quia voluntatis est vovere, necessitatis est reddere, ut supra dictum est. Unde qui se ad aliquid voto obligat, inquantum necessitati se subjicit, quodammodo constituit se servum, libertate se privans. Si quidem ergo aliquis se voto obliget ad aliquod particulare opus implendum, constituit se quodammodo servum, non simpliciter, sed secundum quid, respectu scilicet illius ad quod se obligavit. Si vero simpliciter per votum totam vitam suam dedisset Deo, ad implenda ea quæ sunt opera perfectionis propter Deum, simpliciter se ipsum servum constituit; et per hoc ponitur in statu perfectionis; unde et totum se Deo vovendo, holocaustum offerre dicitur, ut Gregorius dicit ubi, supra. Hoc autem modo obligant totam vitam suam ad ea quæ sunt perfectionis, Episcopi in sua consecratione professionem quamdam facientes qua obligantur ad curam gregis suscepti, secundum illud I Thimoth. ult., 12 : *Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam æternam, in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus*, vel in ordinatione, vel in prædicatione, ut *Glossa* dicit. Religiosi etiam in sua professione totam suam obligant Deo ad ea quæ sunt perfectionis; unde et utrique servi dicuntur : dicitur enim II ad Corinth. IV, 5 : *Non enim prædicamus nosmetipsos, sed Jesum Christum, nos autem servos vestros propter Jesum;* quod pertinet ad Episcopos : religiosi etiam, servi vel famuli nominantur, ut dicit Dionysius, VI *Eccl. hierar.* § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 531. Et ideo tam religosi quam Episcopi sunt in statu perfectionis; unde et utrisque in assumptione hujusmodi status solemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionysium, V et VI cap. *Eccl. hierar. Pat. græc. lat.* t. III, coll. 510 et 534. Archidiaconi autem vel plebani non obligant voto totam vitam suam ad id quod cura gregis requirit; unde nec in eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur quæ exhibetur monachis propter perfectionem assumptam, ut dicitur VI cap. *Eccl. hierar.*, ubi supra. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiæ vel archidiaconatus, constituuntur quidem in aliquo officio, non autem assumuntur ad statum perfectionis; alioquin essent apostatæ dimittendo parochias, et præbendas sine cura in Ecclesiis cathedralibus accipiendo. Nullus [2] enim a statu perfectionis discedere potest nisi mortaliter peccando et apostatando. Et inde est quod Dionysius in *Eccl. hierar.* perfectionem attribuit solis Episcopis quasi perfectioribus, et monachis quasi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per sacramentorum administrationem, et sacro populo tamquam illuminandis; purgationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, et ordini immundorum tamquam purgandis.

Ad primum ergo dicendum quod ad omnes illas Chrysostomi auctoritates breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote parochiali, sed de Episcopo, qui antonomastice sacerdos dicitur, quasi summus sacerdos : et hic modus loquendi est plurimum consuetus, ut sacerdotes Episcopi nominentur. Et hæc responsio videtur congruere secundum intentionem operis, in quo Chrysostomus Basilium consolatur de sua promotione; uterque enim erat in Episcopum electus. Ut tamen particulariter ad singula respondeamus :

Ad primum dicendum quod si quis consideret verborum circumstantiam, nihil ad propositum faciunt; præmittit enim, ubi supra, col. 683 : « Si illi qui in secretis habitant, multorum sermonibus non moventur, digna quidem laude est patientia, non tamen idoneum argumentum virtutis, cum vero fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur; » et tunc concludit : « Ita [3] ergo

[1] Optime S. Thomas « exploratores per « procuratores » interpretatur. Nam in originalibus legitur : « non procuratore, sed ipsis præsentibus. »

[2] Al. : « in statu perfectionis discere (al. : discedere) posset. »

[3] Chrysostomi sensus est. »

et nunc mihi si talem aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, tamen quamdiu solus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perserverat et fortis; quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit semetipsum. » Ubi manifestum est quod non comparat statum statui, sed impeccabilitatem impeccabilitati : quod enim monachus in claustro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter vel Episcopus vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato; sicut non est argumentum tantæ industriæ, si gubernator absque periculo naviget in mari tranquillo, ac si navigaret in mari tempestuoso; et tamen ad industriam naturæ pertinet ut mare tempestuosum devitet. Sic ergo ex præmissis verbis nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; et in majori periculo innocentem se servare, majoris virtutis est argumentum; unde major virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione; sed majoris virtutis est vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat suam salutem, tanto magis evitat suæ salutis pericula.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Non enim dicit quod mallet esse id officio sacerdotali quam in solitudine monachorum : sed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim sapiens magis vellet habere tantam virtutem per quam posset etiam inter pericula securus existere, quam talem virtutem qua posset extra pericula servari. Sed quia præsumptuosum est ut aliquis talem virtutem se habere præsumat, per quam possit etiam inter pericula esse tutus, virtuosius est quod se extra pericula ponat; unde ipse subdit : « Quod laudabam tanto studio et bonum pronuntiabam, » scilicet officium administrationis ecclesiasticæ, « non utique defugerem, si idoneum ad ejus gubernationem me viderem. » Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus esset, non sibi superbe adscribebat.

Et similiter responsio patet ad tertium. Si quis enim « in conversatione multorum positus potest imperturbatum illum nitorem plenæ sanctitatis, et continentiæ splendorem, et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare : omnibus præferendus est. » Majoris enim virtutis indicium est ut puritatem perfectam aliquis conservet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conservaret; sed tamen parum amare puritatem suam convincitur qui puritatis pericula non evitat; inter quæ difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem servare; sicut maxima puritas fuit Beatæ Agnetis, quæ etiam in lupanari posita virginalem puritatem servavit; et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari hanc suam virtutem ostendere elegisset; sed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanar propria voluntate elegisset; et simile est in omnibus talibus.

Ad quartum dicendum quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitæ, sed ad differentiam dignitatis : sic enim privatus distat a rege, sicut non habens prælationem ab habente. Hoc autem in quæstione non vertitur, an sit major dignitate prælationis quicumque habens curam animarum religioso curam animarum non habente.

Ad quintum dicendum quod alia ratio est de Episcopis et plebanis. Nam Episcopi principalem populi curam habent, plebani autem et archidiaconi sunt subministratores et coadjutores eorum; unde dicitur XVI, quæst. XI, *Pat. lat.* t. CLXXXVII : « Omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque Episcopi proprii licentia agant; non utique Missas sine suo jussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque ejus permissu faciet. » Et I Corinth. XII, dicitur in *Glossa* quod « opitulationes sunt, qui majoribus ferunt opem [1], ut Titus Apostolo, vel archiadiaconi Episcopis; gubernationes vero sunt minorum personarum, ut sunt presbyteri. » Unde, si quis recte consideret, hoc modo in regimine Ecclesiæ comparantur archidiaconi et plebani ad Episcopum sicut in regimine temporali præpositi et ba-

[1] Al. : « fuerunt opus. »

livi ad regem: et ideo, sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem præpositi vel balivi; ita etiam Episcopus in Ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani. Et propter hoc Episcopatus est ordo in comparatione ad corpus mysticum; non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed officium tantum. Episcopis ergo similes sunt archidiaconi et plebani sicut coadjutores et ministri; sed religiosi sunt Episcopis similes in perpetua obligatione quæ facit statum perfectionis.

Ad sextum dicendum quod aliqua duo opera vel in bono vel in malo possunt multipliciter ad invicem comparari. Uno modo secundum suum genus; sicut dicimus continentiam virginalem præeminere in bono continentiæ viduali, in malo vero homicidium furto; et hoc modo vita activa est fructuosior quam contemplativa, sed «Contemplativa[1] merito major est quam activa», ut Gregorius dicit in VII *Moral.*, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 764. Zelus etiam animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suæ, et postmodum aliorum; alioquin nihil prodest homini, *si universum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur*, ut dicitur Matthæ ixvi. Alio modo potest opus operi comparari in bono vel in malo non secundum se, sed in ordine ad alium actum; sicut abstinentia præfertur sumptioni cibi: tamen assumere cibum cum aliquo propter caritatem præfertur abstinentiæ; et in malo adulterium præfertur furto; tamen furari gladium ad occidendum est gravius quam adulterium. Tertio præfertur opus operi in bono vel malo ex voluntate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius vel pejus judicatur. Si ergo comparemus opera plebani vel archidiaconi operibus religiosorum tertio modo comparationis, vel secundum promptitudinem voluntatis, tunc incertum judicium est; quia ille qui ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet. Si vero comparentur secunda comparatione per ordinem ad aliquod aliud opus; sic opera religiosi sunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi vel plebani. Ea enim quæ religiosi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quælibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod singulare bonum opus faciunt, sicut infinitum ad finitum. Qui enim dat se alicui ad faciendum omnia quæ jubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquod opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suæ religionis faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem qua se totum Deo dedit[2]. Si vero comparentur ipsa opera secundum se, secundum primum modum comparationis; sic aliqua particularia opera quæ plebani faciunt vel archidiaconi, sunt majora aliquibus particularibus operibus quæ religiosi faciunt; sicut majus est intendere saluti animarum quam jejunare, vel silentium tenere, vel aliqua hujusmodi. Si tamen omnia omnibus comparentur, multo majora sunt opera religiosorum. Etsi enim procurare salutem aliorum sit majus quam intendere sibi soli, loquendo in genere; tamen non quocumque modo intendere saluti aliorum præfertur ei quod est quocumque modo intendere suæ saluti. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suæ saluti, multo majus est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si saluti propriæ, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat.

Ad septimum dicendum quod bene administrare aliquid est plus et minus. Unde si illius cui commissum est, tanto sit melior administratio, quanto majus est quod ei committitur; absque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui majus committitur; etiamsi bene faciat, tamen alius plus meretur; quod etiam in rebus humanis apparet: qui enim minus beneficium percipit, si plus serviat, magis debet esse acceptus. Quamvis autem habenti curam animarum sit plus commissum quantum ad dignitatem, quia tamen religiosus majora opera facit, ut dictum est, magis meretur.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de his quæ perti-

[1] « Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora. »

[2] Sic B, C, D, G, F. — Edit. : « vovit. »

nent ad laicos : 1° de matrimonio ; utrum scilicet mulier quæ post votum continentiæ emissum contraxit matrimonium in facie Ecclesiæ, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri ; 2° de usura ; utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de[1] pecunia usuraria.

ARTICULUS XVIII.

Utrum mulier post votum continentiæ emissum in facie Ecclesiæ, si nupserit, possit absque peccato viro carnaliter commisceri. — IV, dist. xxv, quæst. ii, art. iii ; et dist. xxviii, quæst. i, art. i ; dist. xxxviii, quæst. i, art. iii, et ad 1

Circa primum sic proceditur. Videtur quod mulier quæ post votum continentiæ emissum, in facie Ecclesiæ contraxit cum aliquo, possit ei postmodum absque peccato carnaliter commisceri. Quod enim fit auctoritate Ecclesiæ, caret peccato, cum fiat auctoritate Christi, secundum illud Apostoli, II ad Corinth. ii : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi propter vos in persona Christi.* Sed prædicta mulier ex hoc ipso quod in facie Ecclesiæ contraxit matrimonium, auctoritate Ecclesiæ potestatem accepit ad matrimonii actum, qui est carnalis copula. Ergo non peccat, si viro suo carnaliter commisceatur.

Sed contra : votum continentiæ est excellentius quam votum abstinentiæ, quia *non est digna ponderatio continentis animæ*, ut dicitur Ecclesiastici xxvi, 20. Sed qui facit contra votum abstinentiæ, peccat mortaliter ; puta si aliquis frangebat jejunium sextæ feriæ qui semper se in sexta feria jejunaturum vovisset. Ergo multo magis semper peccat mortaliter persona quæ contra votum continentiæ emissum alteri personæ carnaliter commiscetur.

Respondeo dicendum quod votum continentiæ est duplex : simplex scilicet, et solemne. Solemne autem votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum ; idest facit ut non sit matrimonium quod contrahitur post votum solemne ; unde matrimonium post votum solemne non excusatur a peccato, etiam si quis matrimonium in facie Ecclesiæ de facto contrahat, et carnali copula utatur. Votum vero simplex impedit quidem matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum ; non enim facit quod matrimonium sequens sit nullum ; sed solum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat. Matrimonio autem existente, mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir ; et similiter e converso. Nullus autem potest alteri denegare quod ejus est ; et ideo mulier matrimonio conjuncta, etiamsi simplex votum præcesserit, non potest denegare viro sui corporis usum ; præcipue postquam fuerit matrimonium per carnalem copulam consummatum : nemo autem faciens quod debet, peccat. Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quæ post votum simplex continentiæ, matrimonium contractum carnali copula consummavit, jam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccet exigendo debitum, dubium videtur ; quibusdam dicentibus quod etiam absque peccato exigere potest, ne intolerabile sit sibi matrimonii onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc necessitatis est ; peccat autem exigendo, quia hoc est voluntatis, qua tenetur adstricta per obligationem præcedentis voti.

Hujus autem diversitatis ratio est quia votum solemne habet promissionem cum quadam traditione ; unde votum continentiæ non solemnizatur nisi per susceptionem ordinis sacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur ; vel per professionem ad certam regulam, et susceptionem habitus professorum ; quia sic etiam homo actualiter mancipatur ad serviendum Deo in religione. Votum autem simplex habet promissionem sine traditione. Manifestum est autem quod postquam aliquis rem quæ erat suæ potestatis, alicui non solum promittit sed etiam tradit, non potest eam ulterius alteri dare, puta equum vel vestem, et similia, etiamsi postmodum alteri donare voluerit, secunda donatio non valet. Unde postquam aliquis per votum solemne continentiæ corpus suum Deo non solum promisit, sed etiam tradidit ad cælibem vitam agendam, non potest illud ulterius conjugi dare, ut sic ex necessitate reddere debitum teneatur. Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illud : si postmodum alteri actualiter illud tradat, licet promissionis fidem frangat, ta-

[1] C : « aliqua pecunia. »

men secunda donatio valet; ita quod ille cui datur, potest re data uti ut vult. Sic ergo persona quæ per simplex votum Deo corpus suum promisit ad cælibem vitam ducendam, si postmodum corporis sui potestatem tradat conjugi actualiter per matrimonium consummatum, peccat quidem frangens fidem voti ; tamen donatio tenet, et conjux habet in ejus corpus potestatem : unde non peccat debitum reddens. Unde oportet ad utrumque respondere.

Ad primum ergo dicendum quod mulier quæ emisit votum continentiæ, contrahens in facie Ecclesiæ, non accipit ab Ecclesia auctoritatem ut carnali copula utatur ; quia si Ecclesiæ constaret de voto emisso, matrimonium inhiberet. Si autem sciret, et dispensaret in voto simplici continentiæ auctoritate apostolica, post dispensationem non peccaret mulier neque exigendo neque reddendo debitum.

Ad secundum quod est in contrarium, dicendum quod eadem ratio est et in voto continentiæ et in voto abstinentiæ. Sicut enim persona quæ post votum simplex continentiæ emissum sui ipsius potestatem conjugi trahit, absque peccato carnali copula utitur debitum reddens ; ita si post votum abstinentiæ sui ipsius potestatem alteri tradit religionem intrando, absque peccato potest jejunium solvere secundum obedientiam prælati et observantiam religionis : quia per votum solemnizatum ab aliis votis absolvitur.

ACTICULUS XIX.

Utrum quis reddere teneatur quod ex usura lucratus est. — I-II, quæst. LXXVIII, art. III ; et opusc. LXXIII, cap. XIX.

Ad secundum sic procedebatur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Roman. II, 16 : *Si radix sancta, et rami.* Ergo e converso, si radix infecta, et rami. Sed radix hujus luceri est infecta et usuraria. Ergo totum est infectum et usurarium ; non ergo potest licite hujus lucrum retinere.

Sed contra : quilibet potest licite retinere id quod legitime acquisivit. Sed quod acquiritur de pecunia usuraria, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas poterit apparere, si consideretur ratio quare usuram accipere sit peccatum. Non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in I *Politicorum.*

Ad cujus evidentiam considerandum quod rerum in usum hominis venientium quædam sunt quarum usus non est ipsius rei consumptio ; et si contingat rem deteriorari vel consumi per usum, hoc est per accidens, sicut domus, vestis, liber, equus, et hujusmodi : non enim uti libro est delere ipsum, neque uti domo est destruere ipsam : et in talibus aliud est dare usum rei et aliud est dare substantiam rei ; et propter hoc, quando per accommodationem usus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transfertur ; et propter hoc etiam potest vendi usûs rei, dominio rei remanente apud dominum ; sicut patet in conductione et locatione, qui sunt contractus liciti. Quædam vero res sunt quarum usus nihil est aliud quam consumptio ipsarum rerum ; sicut pecunia qua utimur expendendo, vinum quo utimur bibendo ; et sic de aliis hujusmodi, in quibus uti re nihil aliud est quam consumere ipsam ; et ideo in talibus quando conceditur usus rei per mutuum, transfertur etiam rei dominium. Quia ergo usus rei non est separabilis ab ipsa re, quicumque vendit usum talium rerum retinendo sibi obligationem ad sortem reddendam, manifestum est quod idem vendit bis ; quod est contra naturalem justitiam ; et ideo exigere usuram est secundum se injustum. Tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra sortem, restituere, quia injuste accepit ; et per consequens damna et interesse. Sed cum ipsius pecuniæ usurariæ non sit alius usus quam ipsa ejus substantia, ratione jam dicta ; patet consequenter quod ex quo pecuniam usurariam reddit, de usu pecuniæ nihil reddere tenetur ; teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus esset de domo aliena, vel de equo, vel aliquo hujusmodi, etiam postquam res hujusmodi reddidisset ; quia in talibus appretiatur res et usus rei.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod pecunia usuraria non se habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, sed solum per modum materiæ. Radix enim aliqualiter habet virtutem causæ activæ, inquantum ministrat alimentum toti plantæ ; unde in

humanis actibus voluntas et intentio comparantur radici, quæ si perversa fuerit, opus erit perversum : non autem hoc est necessarium in eo quod est materiale ; potest enim aliquis interdum malo bene uti.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent communiter ad omnes homines. Primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus. Tertio quantum ad actum hominis. Circa animam quæsita sunt tria : 1° quantum ad substantiam ejus, utrum sit composita ex materia et forma ; 2° quantum ad cognitionem ejus ; 3° quantum ad pœnam ipsius.

ARTICULUS XX.

Utrum anima sit composita ex materia et forma. — I part., quæst. LXXV, art V ; et *De anima*, art. VI.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simplicitatis. Sed omne quod recedit a simplici, incidit in aliquam compositionem : prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex materia et forma,

Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, text. com. XVI, quod species rerum materialium prout sunt in ipsis rebus, non sunt intelligibiles actu, quia sunt in materia. Sed prout sunt in anima intellectiva humana, sunt intelligibiles actu. Ergo non sunt in materia : non ergo anima humana est composita ex materia et forma

Respondeo dicendum quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur omnis actus ; necesse est ponere, quod anima humana, et quælibet substantia creata, sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu : manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, inquantum scilicet suum esse est ejus substantia ; quod de nullo alio dici potest : esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi una [1]. Oportet ergo quod quælibet alia res sit ens participative ; ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum ; unde substantia cujuslibet rei creatæ se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, idest ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in lib. *De heb.*, [2] sicut album componitur ex eo quod est album et albedine.

Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod est potentia tantum , sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma ; et hoc potest manifestari dupliciter. Primo quidem ex eo quod est intellectualis substantia : manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu. Intellectum autem in actu est aliquid inquantum est immateriale : est enim aliquid perfecte cognoscibile inquantum est actu, non autem in quantum est potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, text. com. XX ; unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu : unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cujus perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis ; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili.

Secundo apparet idem ex hoc quod anima est forma. Cum enim forma sit actus ; et id quod est in potentia, non possit esse actus ; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma. Si ergo anima quæ ponitur componi ex materia et forma , sit forma secundum aliquam sui partem, quæ est actus, cujus nulla pars est materia ; sequitur quod animæ pars non sit materia : hoc enim dicimus animam quod est actus corporis animati.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiæ ; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiæ mobilis ;

[1] Sic codd. — Edit. : « nisi unum. »

[2] Sensus est Boetii, non textus. (*Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1314.)

unde non oportet omnem compositionem in genere substantiæ esse ex materia et forma ; sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de anima quantum ad ejus cognitionem ; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam ; 2° utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denuntiet.

ARTICULUS XXI.

Utrum anima separata cognoscat aliam animam separatam. — I part., quæst. LXXXIX, art. II, et *De anima*, art. XVII et XVIII.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata a corpore non cognoscat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit. Omnis enim cognitio per aliquam fit similitudinem. Sed in una anima non fuit expressa alterius animæ similitudo in hac vita, quæ possit in ea post mortem remanere. Ergo una anima separata non potest aliam cognoscere.

2. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, text. com. XX, quod corrupto corpore, anima non reminiscitur. Non ergo recognoscit animam hominis quam in hac vita cognovit.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVI, quod dives in inferno secundum animam positus recognovit Lazarum in sinu Abrahæ secundum animam existentem.

Respondeo dicendum quod cum nulla substantia propria operatione destituatur, necesse est ponere, cum anima intellectiva post mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat. Necesse est autem ei attribuere alterum trium modorum intelligendi ; ut scilicet intelligat vel abstrahendo species intelligibiles a rebus, sicut nunc intelligit corpori unita ; vel per species intelligibiles in corpore acquisitas, et in ea conservatas post mortem ; vel etiam per aliquas species concreatas, vel qualitercumque desuper influxas.

Quidam ergo dicunt quod animæ separatæ intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animæ separatæ attribui non possunt.

Unde alii, hoc negantes, dicunt ulterius quod nec etiam per species acquisitas a rebus sensibilibus, dum esset in corpore, anima separata intelligit. Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit ; sed conservantur species particulares rerum sensibilium solum in imaginativa et memorativa ; ad quas dum intellectus possibilis se convertit, de novo influunt in ipsum species intelligibiles ab intellectu agente. Cum ergo vis memorativa et imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod est virtus organi corporalis ; sequitur quod anima post mortem nullo modo intelligere possit per aliquas species a rebus sensibilibus acceptas : unde relinquitur, secundum eos, quod anima separata intelligat per species concreatas, sicut et Angeli. Sed hæc quidem positio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum. Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conserventur, est contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis ; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter. Est etiam contra Aristotelem, qui dicit in III *De anima*, text. com. VIII, quod intellectus possibilis cum fiat [1] singula, hoc est accipiens species singulorum, ut sciens, idest sicut contingit in scientia [2], vel in eo qui habet scientiam ; tunc dicitur secundum actum : hoc autem confestim accidit, cum possit operari per se ipsum. Est ergo quidem et tunc potentia quodammodo ; non tamen simpliciter, sicut ante addiscere aut invenire. Ex quibus verbis apparet, quod species intelligibiles quandoque sunt habitu in intellectu possibili, quamvis actu non operetur. Illud etiam quod dicunt animam humanam habere species intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur. Si enim potest eis uti dum est corpori unita ; sequitur quod possit homo intel-

[1] Sic B, C, D, G, F. — Edit. : « sciat. »

[2] B : « in sciente. »

ligere ea quorum sensum non accepit; utputa quod cæcus intelligat colores; quod patet esse falsum. Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut speciebus concreatis uti non possit: sequitur quod unio corporis et animæ non sit naturalis: id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturale; alioquin natura faceret alterum illorum frustra.

Sic ergo dicendum est quod anima separata intelligere potest quædam per species intelligibiles quas per sensus a rebus acquisivit dum esset in corpore. Sed iste modus cognoscendi non sufficit; quia multa cognoscit anima separata quæ nos in hac vita non cognoscimus; maxime quia inconveniens videtur quod animæ illorum qui in maternis uteris moriuntur, quæ forte nullum intellectus usum habuerunt, et per consequens nec aliquas species intelligibiles acquisitas, nihil post mortem intelligant. Unde oportet addere, quod anima in sui separatione a corpore recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina secundum naturalem ordinem, quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus; sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quædam futura prævident.

Sic ergo anima separata potest animam aliam cognoscere tam per notitiam quam de ea acquisivit in hac vita per aliquam similitudinem effectus ipsius, qui est vita hominis; sive per aliquam similitudinem influxam a Deo naturali influxu.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur quantum ad memorari et reminisci, quod est per actus cujusdam potentiæ sensitivæ utentis organo corporali, quo corrupto cessat actus talis potentiæ.

ARTICULUS XXII.

Utrum liceat requirere ab aliquo moriente ut statum suum post mortem revelet. — Art. LXXXV, corp.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet statum suum post mortem. Non enim licet inquirere quæ Deus vult esse abscondita; secundum illud Eccli. III, 22: *Altiora te ne quæsieris.* Sed Deus vult esse absconditum statum animæ post mortem; quod patet ex hoc quod diviti petenti ut Lazarus mitteretur ad fratres suos viventes, est hoc denegatum, sicut dicitur Lucæ XVI. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

Sed contra est quod dicitur II Mach. XII, 46: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare.* Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognoscit necessitatem eorum quam habent post mortem. Ergo licitum est et sanctum hoc a morientibus requirere.

Respondeo dicendum quod, cum peccatum sit contra naturam, ut patet per Damascenum in II lib. *De fid. orth.*, cap. XIII, *Pat. græc. lat.* t. XCIV col. 931, requirere [1] impletionem [2] naturalis desiderii non est peccatum, nisi aliqua inordinatio adjungatur; sicut patet in sumptione cibi et potus. Homo autem naturaliter scire desiderat; unde, si requirat alicujus rei notitiam, non est peccatum, nisi forte per accidens, hoc est per aliquam inordinationem adjunctam; puta si per studium et inquisitionem alicujus scientiæ aliquis impediatur ab his quibus tenetur intendere; puta, si prædicator impediatur ab officio debitæ prædicationis propter studium geometriæ; aut etiam si quis inquirat aliquid cognoscere, superbe et præsumptuose de sua facultate confidens; vel si qua alia hujusmodi inordinatio circa hoc contingat. Nulla autem inordinatio in hac inquisitione videtur, si aliquis requirat a moriente cognoscere statum suum post mortem, submittendo tamen hoc divino judicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc esse peccatum; nisi forte ex dubitatione fidei de futuro statu quasi tentando inquirat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod Deus vult multa nobis sic esse abscondita, quorum notitiam propriis viribus aut merito acquirere non possumus; quæ tamen vult revelari humiliter et pie quærentibus, secundum illud Matth. II, 25: *Abscondisti hæc sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Unde non est mirum, si superbis fratribus superbi divitis Deus aliqua no-

[1] Sensus est Damasceni, non textus. »

[2] Al.: « per impletionem. »

luit revelari, quæ tamen vult revelari fidelibus pie et humiliter requirentibus.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est de anima quantum ad pœnam; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum anima possit pati ab igne corporeo; 2° utrum damnati in inferno gaudeant de pœnis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

ARTICULUS XXIII.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. — Art. XXXV; et IV, dist. XLIV, quæst. III, art. III, quæstiunc. III.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod anima separata non possit pati ab igne corporeo. Actio enim agentis est proportionata passioni patientis. Sed actio ignis, cum sit corpus physicum, est actio naturalis, quæ consistit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo nisi quod movetur. Sed anima non movetur, cum sit impartibilis, nihil autem impartibile movetur, ut probatur in VI *Physic.*, text. com. XXII. Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra est quod dives in inferno secundum animam existens dicit : *Crucior in hac flamma*; ut dicitur Lucæ XV, 24.

Respondeo dicendum quod anima patitur pœnam ab igne corporeo, (*a*) sicut fides catholica docet. Quod autem ignis corporeus agat in animam separatam, hoc non habet ex natura sua, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ, ut dicitur communiter. Advertendum tamen est quod nullum instrumentum agit in virtute superioris agentis nisi exercendo aliquam actionem sibi connaturalem, alioquin frustra adhiberetur ad effectum; sicut serra, inquantum est instrumentum artis, facit arcam secando; et aqua baptismalis abluit animam ut instrumentum divinæ misericordiæ, corporaliter abluendo. Si ergo ignis corporeus agit in animam ut est instrumentum divinæ justitiæ punientis, necesse est quod hoc fiat per aliquam actionem igni corporeo connaturalem. Non autem potest dici quod ignis alteret animam calefaciendo vel desiccando aut igniendo ipsam. Unde relinquitur modus quem Augustinus ponit I *De civit. Dei*, ut scilicet anima separata vel spiritus dæmonis patiatur pœnam per alligationem quamdam ab igne corporeo. Videmus enim spiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, sicut anima alligatur corpori; quandoque autem quadam superiori virtute; sicut per virtutem superiorum dæmonum inferiores dæmones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis hujusmodi rebus. Multo ergo magis virtute divina dæmones, vel etiam animæ, alligari possunt igni corporeo, ut ab eo assumant pœnam.

Unde patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur, quod procedit de actione ignis quæ [1] est per alterationem.

ARTICULUS XXIV.

Utrum damnati gaudeant de pœnis inimicorum. — IV, dist. XLIV, quæst. III, art. III, quæst. II, ad V, et quæst. III, ad IX.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno gaudeant et consolentur de pœnis inimicorum suorum, quos secum vident in inferno puniri. Quia super illud Isaiæ XV, 9, *Omnes Principes terræ surrexerunt de soliis suis*, dicit *Glossa* Hieronymi, *Pat. lat.* t. XXIV, col. 161, quod « Solatium est malis inimicos suos socios habere pœnarum [2]. »

Sed contra : omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per Philosophum in VII *Ethic.* Sed dolor damnatorum est infinitus intensive. Tantum ergo possent multiplicari inimici alicujus damnati in inferno, quod totaliter dolor ejus deleretur; quod est contra divinam justitiam.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet idem secundum diversas rationes esse delectabile et tristabile; tamen simpliciter dicitur tale ab eo quod præeminet; ab eo vero quod est minus denominatur secundum quid.

Dicendum est ergo quod pœna inimici considerata ab eo qui est in inferno habet quodammodo rationem delectabilis, et quodammodo rationem tristabilis. Rationem quidem delectabilis habet, inquantum

[1] C : « quæ quidem actio est per. »
[2] « Solatium malorum est, cum inimicos viderint eadem sustinere. »

(*a*) Nota hanc clausulam : « Sicut fides catholica docet. »

impletur voluntas damnati de malo inimici sui. Descendunt enim ad infernum damnati cum armis, idest cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech. xxxii. Sed ex alia parte habet rationem tristabilis propter duo. Primo quidem inquantum pœna inimici impletur divina justitia, quam odiunt et blasphemant damnati in inferno, secundum illud Apocal. xvi, 9 : *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini.* Secundo propter vermen conscientiæ : sic enim in eis pravæ affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem ; secundum illud Sap. v, 3 : *Pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes.* Unde, sicut pœnitentes in hac vita dolent et de dolore gaudent; ito damnati in inferno gaudent de pœnis inimicorum suorum, et tamen de ipso gaudio magis dolent ; et præcipue si præstiterint eis damnationis causam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de homine quantum ad corporis sexum ; utrum scilicet si primus homo non peccasset, tot fuissent nati mares quot feminæ.

ARTICULUS XXV.

Utrum Adam non peccante, tot fuissent nati mares quot feminae. — I part., quæst., xcviii, art. ii, ad 3.

Et videtur quod sic. In paradiso enim, ubi, secundum Augustinum, fuisset torus immaculatus et nuptiæ honorabiles, nullus continuisset, sed omnes matrimonio usi fuissent, ut impleretur præceptum Domini primis hominibus datum : *Crescite et multiplicamini, et replete terram*, ut habetur Genes. i, 28. Sed in statu innocentiæ nullus masculus habuisset plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis aut aliqua mortem sensisset. Ergo sequitur quod tot mares nascerentur quot feminæ.

Sed contra est quod dicit Gregorius, IV *Moral.*, cap. xxi, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 671, super illud : *Cum principibus, qui possident aurum*, etc. : « Si parentem primum nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret ; sed hi qui nunc per redeptionem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur. » Sed qui nunc salvandi sunt, non sunt æqualiter mares et feminæ. Ergo neque in statu innocentiæ æqualiter fuissent mares et feminæ

Respondeo dicendum quod si Adam non peccasset, nec aliquis de stirpe ejus, satis probabiliter videtur concedendum quod tot nascerentur mares quot feminæ, sicut ratio probat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, potest dici quod cum soli Deo sit certus numerus electorum, incertum est utrum inæquales salventur mares et feminæ, vel æqualiter tot mares quot feminæ. Sed si supponitur quod non in æquali numero mares salventur et feminæ, potest dici quod cum dicitur : « Hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt etc., » pronomen non facit personalem demonstrationem, sed simplicem ; sicut cum dicitur : Hæc herba crescit in horto meo ; ut intelligatur nihil aliud significari quam quod soli salvandi ab eo nascerentur, quia nullus nascendo ab eo traheret damnationis causam. Non autem potest dici quod iidem homines numero nascerentur qui nunc nascuntur. Manifestum est enim quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur. Cum autem multi sint qui ex pluribus uxoribus filios suscipiunt, qui salvantur, si in statu innocentiæ pluralitas uxorum non fuisset, impossibile esset quod iidem homines numero tunc nascerentur qui nunc salvantur.

QUÆSTIO XII.

Deinde quæsitum est de actibus communibus omnibus hominibus : et primo de conscientia ; secundo de pœnitentia. Circa primum quæsita sunt duo : 1° utrum conscientia possit errare ; 2° utrum conscientia erronea liget.

ARTICULUS XXVI.

Utrum conscientia errare possit. — I-II, quæst. xix, art. v ; et II, dist. ii, quæst. i, art. iv, c.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia errare non possit. Quia ad Rom. iii, dicit *Glossa*, quod conscientia est lex intellectus nostri, quæ est lex

naturæ. Sed lex naturalis errare non potest. Ergo nec conscientia.

2. Præterea, Basilius dicit quod conscientia est naturale judicatorium. Sed naturale judicatorium non potest errare, ut patet in primis principiis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter judicat. Ergo conscientia non potest errare.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. xvi, 2, discipulis loquens : *Venit hora ut omnis qui interfecerit vos, arbitretur se obsequium præstare Deo.* Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest errare.

Respondeo dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiæ vel notitiæ humanæ ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare; sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid vel non fecerit : sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum; et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non. In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc : Omne totum est majus sua parte, vel : Nulli injuriam esse faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quæ considerat humana, sive ad rationem superiorem, quæ considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quæcumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quæcumque præmissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum juris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis juris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest; sicut patet quod hæreticus, qui habet conscientiam nunquam jurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc quod credit omne juramentum esse contra præceptum Dei; licet in hoc non erret quod æstimat nihil esse faciendum contra præceptum divinum.

Ad primum ergo dicendum quod principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis, sicut effectus causæ primæ : et eadem ratione, quia virtus conscientiæ principaliter dependet ex principiis juris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale judicatorium.

Unde patet solutio ad secundum [1].

ARTICULUS XXVII.

Utrum conscientia erronea liget ad peccatum. — I-II, quæst. xix, art. v, vi ; et II, dist. xxxix, quæst. iii, art. ii.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum. Ut enim Augustinus dicit XXII *Contra Faustum*, omne peccatum est contra legem æternam, quæ est lex Dei. Sed quandoque conscientia [2] errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in hæreticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt jurare, nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant : et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

2. Præterea, conscientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod est contra legem Dei : sicut hæretico sua conscientia erronea dictat quod prædicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum, sive prædicaret contra legem Dei, sive non : et ita esset perplexus ; quod videtur esse inconveniens : quia sequeretur quod non pateret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per pœnitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

Sed contra est quod ad Rom. xiv, super illud : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit *Glossa* quod « qui facit contra conscientiam, ædificat ad gehennam. »

Respondeo dicendum quod cum actus

[1] C : « ad secundum argumentum. »

[2] Al. : « scientia. »

recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti : sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se objectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti inquantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum ; et ideo actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem objectum actus : sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum : et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra vel jurare, apprehendatur errante conscientia ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur, manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei ; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei ; et ideo nocesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta sive erronea, sive in per in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria ; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

Ad primum ergo dicendum quod licet hæreticus qui jurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo non faciat contra legem Dei ; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat ; et similiter si faciat, peccat ; quia ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus ; quæ omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid ; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus : sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando ; nec tamen est simpliciter perplexus ; quia potest pœnitentiam agere, et absque peccato cantare sicut etiam in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I *Physic.*, text. com. IX.

QUÆSTIO XIII.

Deinde quæsitum est de pœnitentia; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum si aliquis sacerdos pœnitenti dicat : « Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum, » sit satisfactio sacramentalis ; 2° utrum ei qui prætermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia pœnitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis. — IV, dist. XV, art. IV, de satisfactione.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prædicta satisfactio non sit sacramentalis. Sacramentalis enim satisfactio ad aliquid ligat. Sed ille cui prædictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

Sed contra : illa videtur esse sacramentalis satisfactio, qua perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed pœnitens, cui sic satisfactio injungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum. Ergo hujusmodi satisfactio est sacramentalis.

Respondeo dicendum quod hic est quadruplici distinctione utendum.

Primo enim considerandum est quod peccator est debitor alicujus satisfactionis dupliciter : uno modo ex injunctione sacerdotis ; alio modo ex peccato commisso : unde si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat pœnitenti quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis præcedentis, nihilominus pœnitens ad aliquid ulterius obligatur ; quod si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet : et e converso si sacerdos imponat majorem pœnitentiam quam pœ-

nitens facere teneatur, pensata remissione quæ est facta per vim clavium et contritione præcedente; nihilominus pœnitens tenetur facere quod sibi injunctum est, si adsit facultas.

Secundo est considerandum quod opus quod quis facit ex injunctione sacerdotis, dupliciter valet pœnitenti; uno modo ex natura operis; alio modo ex vi clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente injuncta sit pars pœnitentiæ, manifestum est quod in eo operatur vis clavium; ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus.

Tertio considerandum est quod satisfactio ad duo valet; valet enim ad expiationem culpæ præteritæ, valet et ad cautelam culpæ futuræ; sicut cum homo jejunat, per hoc præbetur ei remedium contra futuras concupiscentias carnis.

Item quarto considerandum est quod sacerdos potest pœnitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex consilio alieno.

Est ergo dicendum quod sicut potest sacerdos injungere satisfactionem pœnitenti ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius pœnitentis; sicut si dicat : Facias hoc, si potes; et si non potes, facias hoc; et simile videtur cum sacerdos dicit : « Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum. » Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret pœnitentem gravi pondere satisfactionis; quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in pœnitente nuper excitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante. Unde melius est quod sacerdos pœnitenti indicet quanta pœnitentia esset sibi pro peccatis injungenda; et injungat sibi nihilominus aliquid quod pœnitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impleat, quæ etiam sacerdos sibi injungere non attentasset; et hæc quæ præter injunctionem expressam facit, accipiunt majorem vim expiationis culpæ præteritæ ex illa generali injunctione qua sacerdos dicit : « Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum. » Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeant majorem vim ad præbendum remedium contra culpam futuram; et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, inquantum virtute clavium est culpæ commissæ expiativa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXIX.

Utrum ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum ut iterato dicat. — Art. cxxi, corp. ad 1 de temp. officii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum quod iterato dicat. Qui enim tenetur ad aliquod debitum speciale implendum, non potest liberari nisi debitum solvat. Si ergo aliquis tenebatur ad hoc debitum, ut scilicet divinum officium diceret; videtur quod non possit absolvi, nisi hoc debitum solvat.

Sed contra est quod pœnitentiæ sunt arbitrariæ. Ergo pro peccato talis omissionis quæcumque pœna secundum arbitrium sacerdotis potest imponi.

Respondeo dicendum quod in omni divino officio est hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei et ad suffragium fidelium; sed distinguitur unum officium ab alio secundum diversitatem temporum et locorum. Rationabiliter enim institutum est ut diversimode Deus laudetur secundum congruentiam temporum et locorum : et ideo, sicut in officiis divinis exsolvendis observanda est congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quæ quidem observari non posset, si oporteret injungere omittenti quod horas diceret quas omisit; forte enim in Completorio diceret : « Jam lucis orto sidere », et in tempore paschali diceret officium dominicæ passionis; quod esset absurdum. Et ideo non videtur esse injungendum ei qui omisit dicere divinum officium, quod horas easdem repetat, sed aliquid ad divinam laudem pertinens : puta ut dicat septem psalmos, vel unum psalterium, vel aliquid amplius, secundum quantitatem delicti.

Ad illud vero quod in contrarium objitur, dicendum quod tempore debito officii prætereunte, jam est impotens ad solvendum debitum et ideo, quia hoc non potest facere, injungenda est ei alia pœnitentia.

QUÆSTIO XIV.

Deinde quæsitum est de creatura pure corporali ; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° de arcu nubium qui dicitur iris, utrum sit signum diluvii non futuri; 2° utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit æternus.

ARTICULUS XXX.

Utrum arcus cælestis sit signum non futuri diluvii.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod arcus nubium non sit signum diluvii non futuri. Illud enim quod fit ex necessitate naturæ, non videtur esse institutum ad aliquid [1] significandum. Sed arcus nubium provenit ex necessitate naturæ propter oppositionem solis ad nubem roridam. Ergo non videtur esse significativum diluvii non futuri.

2. Præterea, hujusmodi apparitiones aeris, sicut iris et halo, idest circulus continens solem et lunam, et alia hujusmodi, causantur præcipue ex vaporibus humidis in aere existentibus, ex quibus sequuntur pluviæ, quæ diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis est signum diluvii futuri quam diluvii non futuri.

3. Præterea, si est signum diluvii non futuri : aut est signum diluvii nunquam futuri, aut est signum diluvii non futuri usque ad aliquod tempus. Si autem est signum diluvii nunquam futuri, non oportuisset quod apparuisset nisi semel : si autem diluvii non futuri usque ad aliquod tempus : oporteret tempus esse determinatum ; quod quidem determinari non potest nec auctoritate Scripturæ, nec ratione humana (*a*). Ergo frustra hujusmodi signum datur.

Sed contra est quod dicitur Genes. IX, 13 : *Arcum meum ponam in nubibus, et erit signum fœderis inter me et inter terram;* et postea subditur : *Et non erunt ultra aquæ diluvii ad delendum universam carnem.*

Respondeo dicendum quod in his quæ in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis. Sed quia vetus testamentum est figura novi, plerumque in veteri testamento sic aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi aliquid figurate designet. Dicendum est ergo quod quia causæ rerum multis sunt latentes [2], effectus autem sunt manifestiores, proponuntur effectus in designationem causarum.

Est autem considerandum quod pluviarum causa efficiens quidem est sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra et aquis per virtutem solis. Hæc autem duo in triplici dispositione se possunt habere. Quandoque enim calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos ; et tunc pluviæ sequi non possunt ; unde in Ægypto et in terris multum calidis non sunt pluviæ ; in æstate etiam propter propinquitatem solis sunt pluviæ rariores, in hyeme vero frequentiores. Quandoque vero e contrario virtus solis ad hoc usque valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare ; et tunc superabundant pluviæ, et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero modo se habet : ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habet victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur quod diluvium inducere possint, neque etiam vapores omnino desiccentur ut pluvia non sequatur ; et ex hac media dispositione vel comparatione solis ad vapores causatur iris, quæ non apparet vaporibus omnino desiccatis, neque etiam eis omnino in aere superabundantibus. Et ideo iris est signum diluvii non futuri, inquantum procedit ex tali causa quæ repugnat diluvio. Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem significatur Christus, per quem protegimur a spirituali diluvio.

Ad primum ergo dicendum quod iris procedit naturaliter ex talibus causis quæ repugnant diluvio ; et ideo convenienter iris dicitur esse signum diluvii non futuri.

Ad secundum dicendum quod iris potest significare pluvias, sed non superabundanter usque ad hoc quod faciant diluvium.

Ad tertium dicendum quod iris semel apparens significat quod tamdiu non erit diluvium, quamdiu sol et vapores in

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « aliud ».
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « multos latent. »
(*a*) Nota cod. B : « dicitur in III *Methaurorum* quod non videtur iris nisi in plenilunio cum ortu lunæ aut occasu ejus. Et non videtur iris in nocte in quinquaginta annis, nisi bis. »

eadem dispositione consistunt : et ideo non est superfluum quod frequenter apparet.

ARTICULUS XXXI.

Utrum mundum non esse æternum possit demonstrari. — I part., quæst. XXXVI, art. I, II, corp. et ad 8 ; et *Contra Gent.* II, a cap. XXXI, usque ad XXXIX ; et opusc II, VII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod demonstrative probari possit mundum non esse æternum. Si enim mundus esset æternus, non posset computari numerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adscribitur paschali cereo. Sic ergo non posset paschalis cereus in Ecclesia benedici.

2. Præterea, epactæ computantur secundum excrescentiam annorum lunarium super annos solares. Sed talis excrescentia computari non posset, si mundus esset æternus. Ergo mundus non est æternus; ergo demonstrari potest quod mundus non sit æternus.

Sed contra : id quod est fidei, demonstrari non potest, quia fides est non apparentium, ut dicitur ad Heb. XI. Sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum est fidei articulus ; unde et prophetice a Moyse dictum est : *In principio creavit cœlum et terram*, ut Gregorius dicit in I. *Hom. Ezech.* Ergo mundum non esse æternum, non potest demonstrative probari.

Respondeo dicendum quod ea quæ simplici voluntati divinæ subsunt demonstrative probari non possunt; quia, ut dicitur I ad Corinth. II. 11, *quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate ; unde ea quæ ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur prophetice per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post præmissa verba, vers. 10, subjungit : *Nobis autem revelavit Deus, per Spiritum sanctum.* Est autem valde cavendum ne quis ad ea quæ fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere [1] præsumat, propter duo. Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiæ fidei, cujus veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Eccli. III, 25 : *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi* ; quæ autem demonstrative probari possunt, rationi humanæ subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolæ sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter rationes hujusmodi his quæ sunt fidei assentiamus ; et expresse apparet in rationibus hic inductis quæ derisibiles sunt, et nullius momenti.

Quod enim primo inducitur de cereo paschali non habet robur nisi auctoritatis : probare autem, per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere ; et tamen multo esset validior auctoritas sacræ Scripturæ quam benedictio paschalis cerei, præsertim cum sine adscriptione annorum mundi cereus paschalis benedici possit : non enim est de necessitate paschalis cerei talis adscriptio, unde in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

Quod etiam secundo opponitur, derisibile est : non enim excrescentiæ annorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione Solis et lunæ, vel ab aliqua conjunctione, vel ab aliquo hujusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

QUODLIBETUM QUARTUM

—

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de rebus divinis et humanis. Circa res divinas quæsitum est : primo de essentialibus; secundo de personalibus. Circa essentialia quæsitum est : 1° de scientia Dei ; 2° de ejus potentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sint plures ideæ. — I part., quæst. XV, art. II.

Circa scientiam quæsitum est utrum in Deo sint plures ideæ. 1. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, lib. LXXXIII

[1] C : « adducat, vel adducere præsumat. »

Quæstionum, quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideæ, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideæ.

2. Præterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus earum dictinctionem cognoscit. Cognoscit autem earum distinctionem in se ipso. Ergo distinctarum rerum sunt in Deo plures et distinctæ ideæ.

3. Sed contra : omne nomen quod in divinis dicitur, aut est essentiale, ut « Deus, » aut personale, ut « Pater, » aut notionale, ut « generans. » Sed hoc nomen « idea » neque est personale neque notionale, quia non conveniret tribus personis. Ergo est nomen essentiale. Sed nullum essentiale multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideæ.

Respondeo dicendum quod duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideæ in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem : est autem una res quæ est omnium exemplar; scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, inquantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiæ rationem; et secundum hoc sunt plures ideæ : licet enim omnes res, inquantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam; sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea hujusmodi creaturæ; et similiter de aliis : unde secundum hoc sunt plures ideæ, secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes. Hujusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab æterno scivit, quod diversæ creaturæ diversimode essent ejus essentiam imitaturæ; et secundum hoc ab æterno fuerunt in mente divina plures ideæ sicut rationes propriæ rerum intellectæ in Deo. Hoc enim significat nomen ideæ, ut sit scilicet quædam forma intellecta ab agente, ad cujus similitudinem exterius opus producere intendit; sicut ædificator in mente sua præconcipit formam domus, quæ est quasi idea domus in materia fiendæ.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectuum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur : Secundum hoc res sunt distinctæ, prout Deus earum distinctionem cognoscit : hæc locutio est duplex : quod enim dicitur : Secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis. Si ex parte cogniti, sic vera est locutio : est enim sensus, quod hoc modo res sunt dictinctæ sicut Deus cognoscit eas esse distinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est : erit enim sensus, quod res cognitæ illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in se ipsis; quod falsum est : quia in se ipsis res sunt diversæ essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in se ipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter : et in hoc ultimo sensu procedebat objectio.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de pluralitate reali : talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quæ est secundum intelligentiæ rationem.

QUÆSTIO II.

Deinde quæsitum est de pertinentibus ad potentiam Dei; et 1° utrum in Deo sit virtus; 2° de quodam effectu divinæ virtutis, utrum scilicet aquæ sint super cœlos 3° ad quod virtus divina se extendere possit.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit virtus. — I part., quæst. XXV, art. I, II; et *Contra Gent.* I, cap. XCIII, quæst. IV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit, I *De cœlo*, text. com. XVI, virtus est ultimum potentiæ. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

Sed contra : omne immediatum operationis principium virtus est : operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate

aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

Respondeo dicendum quod virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiæ complementum; et inde est quod virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II *Ethic.* : tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta. Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap. XII, 17 : *Virtutem ostendis tu, qui non crederis in virtute consummatus*; et in Psal. CXLVI, 5 : *Magnus Dominus, et magna virtus ejus.*

Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus notificatur non per aliquid quod de virtute essentialiter prædicetur, sed per id ad quod virtus ordinatur, ab eo enim speciem habet; sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides : credere enim non est ipsa fides, sed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo Philosophus definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiæ : quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, ut ipse ibidem dicit, non consistit in hoc ut ferat decem; sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cujuslibet rei non attenditur in uno eorum quæ potest, sed respectu totius quod potest. Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus ejus est quod adæquet ejus virtutem, ut Deus amplius facere non possit, sed virtus ejus attenditur secundum totum id quod potest; hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc est ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitæ est ultimum aliqua determinata posse.

ARTICULUS III.

Utrum aquæ sint super cœlos. — Art. CXL; et I part., quæst. LXVI, art. II.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquæ habentes veram speciem aquæ elementaris super cœlos existant. Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo majori. Sed videmus quod in corpore humano superponitur [1] cerebrum quod habet naturam aquæ, cordi quod habet proprietatem ignis, inquantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo majori aqua superponitur aliis elementis; et hæc ratio videtur Augustini in XII *De civit. Dei*, ubi dicitur de quibusdam, quod « ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei pituitam, quod græce phlegma dicitur, et tamquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent. »

Sed contra : partes mundi sunt optime et ordinatissime dispositæ secundum suam naturam. Sed id quod habet speciem aquæ naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens veram speciem aquæ supra cœlos existit.

Respondeo dicendum quod in sacra Scriptura, quæ mentiri non potest, expresse dicitur aquas esse supra cœlum; dicitur enim Genes. I, 7, quod *divisit aquas quæ sunt sub firmamento ab aquis quæ sunt supra firmamentum*; et in Psalm. CXLVII, dicitur : *Aquæ quæ super cœlos sunt laudent nomen Domini.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in II *Super Genes. ad litteram.*, « quomodo vel qualescumque aquæ ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Major quippe est Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani generis capacitas. » Sed, sicut Augustinus, I ejusdem libri, dicit, « turpe est nimis et perniciosum, atque maxime cavendum, ut Christianum de his rebus, » scilicet naturalibus, « quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto cælo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. » Et ideo sicut ipse subjungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis,

[1] Al. : « supponitur : sic etiam infra. »

ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non præjudicetur quæ forte melior est.

Sic ergo quod dicitur de aquis supra cœlos existentibus, multipliciter intelligi potest. Uno modo ut per firmamentum vel per cœlos non intelligamus firmamentum vel cœlum in quo sunt sidera, sed aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquæ vaporabiliter elevantur, et exinde pluviæ generantur ; et de hac expositione dicit Augustinus in II *Super Gen. ad litteram* : « Hanc considerationem dignissimam judico ; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu posito documento credi potest. » Si autem per firmamentum vel cœlos intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita ; sic sciendum est quod de hoc firmamento diversæ opiniones fuerunt.

Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum ; quæ videtur esse positio Empedoclis ; et secundum hoc, nihil prohibet dicere, supra hoc cœlum sidereum esse aquas elementares tanquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocetur cœlum empyreum. Aliorum autem positio est, quod cœlum vel sit igneæ naturæ, sicut posuit Plato ; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens altiorem naturam, sicut posuit Aristoteles.

Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in II *Super Gen.*, quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quærere ; non quid [1] in eis vel ex eis miraculum potentiæ suæ velit operari. Sed tamen aliquales aquas supra hujusmodi firmamentum ponere possumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genes., secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hunc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos cælos existere : et hoc etiam a dictis philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphæram, in qua sunt stellæ, aliam sphæram, in qua nulla stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus *Super Genes. contra Manichæos*. Alio modo potest dici, quod sicut cœlum empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem : ita etiam aquæ super cœlos dicuntur, non quia habeant speciem aquæ, sed quia habent diaphaneitatem ad modum aquæ ; ut sic supremum cœlum, secundum quod empyreum dicitur, sit totum splendidum ; secundum autem quod aqueum, sit totum diaphanum : tertium autem cœlum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacræ Scripturæ salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacræ Scripturæ ad aliquid horum.

Ad primum ergo dicendum quod homo assimilatur majori mundo quantum ad aliquid inquantum constat ex corporali et spirituali natura, sicut et totum universum ; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo. Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitæ de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quæ ibi quodammodo perficiuntur, non impediantur per diversas corporis transmutationes ; sicut etiam ordo cognitionis humanæ non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quo ad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

QUÆSTIO III.

Deinde considerandum est de his ad quæ divina potentia se extendere potest ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere ; 2° si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. — I part., quæst. IX, art. II, corp., et quæst. CIII, art. III et IV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere.

[1] Al. : « nunquid. »

Æqualis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil.

Sed contra : Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quæ facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

Respondeo dicendum quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus : uno modo absolute, considerando ejus potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel præscientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum; cujus ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr. I, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Unde Augustinus dicit, IV *Super Gen. ad litteram*, quod « virtus Dei si aliquando ab eis quæ creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. » Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturæ ad rerum productionem; ita etiam ad earum conservationem : et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad ejus sapientiam et præscientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia : *creavit enim Deus ut essent omnia*, ut dicitur Sap. I, 14, non ut in nihilum cederent.

Primum ergo concedimus secundum quod procedit de potentia absoluta.

Ad secundum dicendum quod causa defectus alicujus potest esse aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras ; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva [1] illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicujus defectus causa, vel excæcationis, vel obdurationis, vel etiam annihilationis, si vellet. Alio modo aliquid potest esse causa defectus præter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu : et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendendi in non esse.

ARTICULUS V.

Utrum Deus reparare possit idem numero quod in nihilum est redactum. — Art. XCVI; et III part., quæst. XIII, art. II; et opusc. IX, cap. LXXXII,

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est idem numero reparare. Dicit enim Philosophus in II *De generatione*, text. com. LXX, quod ea quorum substantia corrumpitur non reiterantur eadem numero. Sed eorum quæ in nihilum rediguntur substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

2. Sed contra est quod Augustinus dicit, IV *De civit. Dei*, XXII, cap. XX : « Si caro humana omnibus periisset modis, nec ulla ejus materies in ullis latebris remansisset, nonne [2] si vellet, eum repararet Omnipotens ? » Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

3. Præterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus [3] dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam ; quia non entis non sunt species et differentiæ, secundum Philosophum. Ergo id quod reparatur a Deo potest esse unum et idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

Respondeo dicendum quod in his quæ in nihilum redigi possunt est quædam differentia attendenda. Quædam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore ; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quæ contradictionem implicent non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis ; et ideo, si hujus-

[1] C : « quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu ; et sic Deus non potest esse causa defectiva. Dicendum igitur quod defectus alicujus potest esse dupliciter, ut dictum est : uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquis subtrahendo lumen causat tenebras, et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud, etc. »

[2] Al. : « unde. »

[3] Eruitur ex *Dialectica* cap. XLVIII, et ex lib. I *De fide orth.*, cap. V, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, coll. 623, 802.

modi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset facere contradictoria simul esse vera ; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, inquantum, eorum esse subjectum est motui : sic enim et mensurantur hujusmodi[1] tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest hujusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare hujusmodi et sine motu, quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis ; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quod nihilum non est differentia alicujus entis, si per hoc quod aliquid reducatur in nihilum, interrumpatur continuatio essendi, quæ pertinet ad unitatem motus, et eorum quæ consequuntur ad motum.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de personalibus quæ pertinent ad personam Filii : primo qnantum ad naturam divinam ; secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum quæsita sunt duo : 1° utrum Pater eodem Verbo dicat se et creaturam : 2° utrum Filius sua filiatione distinguatur a Spiritu sancto.

ARTICULUS VI.

Utrum Pater eodem Verbo dicat se et creaturam. — I part., quæst. XXXIV, art. II, ad 3; et quæst. XXXIX, art. II, c. et ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non eodem Verbo dicat se et creaturam. Dicere enim se, soli Patri convenit; ut Augustinus dicit, VII *De Trinit.* Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati : ea enim quæ important respectum ad creaturam toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionysium, II cap. *De divin. nomin.* Ergo Pater non eodem Verbo dicit se et creaturam.

2. Præterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; Filius autem, qui est Verbum quo Pater dicit se ipsum, procedit a Deo per modum naturæ : quia, ut Hilarius dicit in libro *De Synodis*, § LVIII, *Pat. lat.* t. X, col. 520, « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit[2], Filio autem naturam dedit nativitas. » Ergo non est idem Verbum quo Pater dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II *Super Genesim ad litteram*, quod « *dixit, et facta sunt*, idest Verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura. » Sed Verbum genuit, dicens se ipsum. Ergo idem est Verbum quo dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV *De Trinit.*, Verbum Dei repræsentatur aliqualiter per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quædam acceptio actualis nostræ notitiæ[3] : cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus. Sed quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud ; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale, sed multa, quorum nullum adæquat nostram scientiam. Sed Deus quidquid scit, actu intelligit ; et ideo in mente ejus non succedit verbum verbo : et sicut eadem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem Verbo exprimit se ipsum et omnia alia : nec esset ejus Verbum perfectum, ut Augustinus in eodem lib. dicit, si aliquis minus esset in ejus Verbo quam in ejus scientia; unde quidquid Pater scit, totum unico suo Verbo dicit. Et sic necesse est quod idem Verbum sit quo dicit se ipsum et quo dicit creaturam.

Ad primum ergo dicendum quod dicere, si proprie sumatur, est producere Verbum ; quod soli Patri convenit ; et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus Pater dicit, quia solus ipse ge-

[1] Al. : « hujus. »

[2] « Sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nota substantia perfecta nativitas.»

[3] Al. : « justitiæ. »

nerat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia ; et ex hac ratione Verbum importat respectum ad creaturam, inquantum est expressio quædam scientiæ quam Pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

Ad secundum dicendum quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo : hoc enim verbo quod est « lapis, » significatur res quæ non est verbum, sed corpus ; unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis ; Verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturæ.

ARTICULUS VII.

Utrum Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. — I part., quæst. XXX, art. III ; et opusc. VI, cap. LXVI.

Circa secundum si proceditur. Videtur quod Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. Eodem enim modo aliquis constituitur, et ab alio distinguitur. Sed persona Filii constituitur filiatione, quæ proprietas est personalis, id est constituens personam Filii. Ergo filiatione distinguitur a Spiritu sancto.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. *De Trinit.*, cap. VI, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1254, quod [1] sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem ; et Anselmus [2] dicit in lib. *De processione Spiritus sancti*, cap. I, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 287, quod ibi solum distinguuntur personæ divinæ ubi occurrit relationis oppositio. Sed Filius non opponitur relative Spiritui sancto filiatione, sed solum Patri. Ergo Filius non distinguitur filiatione a Spiritu sancto, sed solum a Patre.

Respondeo dicendum quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas sicut se habent in rebus naturalibus formæ substantiales ad distinguendas species rerum ; sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt. Id rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo secundum directam oppositionem formæ ad formam ; et hoc modo distinguitur unaquæque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis, quæ habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis ; sicut sapphyrus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere ; et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam, sicut sapphyrus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum,

Sic ergo dicendum quod Filius sua filiatione distinguitur quidem a Patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a Spiritu sancto distinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus sanctus non habet filiationem quam Filius habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de Filio quantum ad naturam assumptam ; et circa hoc quæsitum est utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et jacens in sepulcro.

ARTICULUS VIII.

Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero. — III part., quæst. L, art, V.

Et videtur quod non. Quia quæcumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et jacens in sepulcro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie. Ergo non est unum et idem numero.

Sed contra : quæcumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi jacens in sepulcro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab ejus corpore. Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et jacens in sepulcro.

[1] « Facta est Trinitatis numerositas in eo quod est prædicatio relationis. »

[2] « Hæc itaque sola causa pluralitatis est in Deo ; ut Pater, et Filius, et Spiritus sanctus dici non possint de invicem, sed alii sint ab invicem ; quia prædictis duobus modis est Deus de Deo. Quod totum potest dici relatio. »

Respondeo dicendum quod circa hoc cavendæ sunt duæ damnatæ hæreses. Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed Verbum fuisse corpori loco animæ, per consequens posuerunt quod Verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat. Alio vero est hæresis Galanitarum, quæ fuit in sexta Synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex Divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, secundum illud Psalm. xv, 10: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, sed etiam corruptione quæ pertinet ad rationem mortis; quod est impium, ut patet per Damascenum in lib. III *De fid. orth.*, cap. xxix, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1099.

Sic ergo, ad excludendam primam hæresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro. Ad excludendum vero secundam hæresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitæ. Sed quia prima unitas major est quam secunda differentia, dicendum est quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et jacens in sepulcro *(a)*.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de rebus humanis: 1° de gratia; 2° de sacramentis; 3° de actibus humanis.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus semper faciat novam gratiam.
Opusc. IX, cap. xxxviii.

Circa primum quærebatur utrum Deus semper faciat novam gratiam; et videtur quod sic. Augustinus enim, VIII *Super Genes. ad litteram*, comparat infusionem gratiæ illuminationi: « Sicut, » inquit, « aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo præsente illuminatur, absente autem continue tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. » Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

Sed contra: nobilioris creaturæ nobilius est esse. Sed gratia est nobilissima creatura; quia est perfectio naturæ rationalis creatæ. Ergo ejus esse est nobilissimum: non ergo durat solum in momento, et ita non semper Deus facit novam gratiam.

Respondeo dicendum quod duplex est actio. Quædam quæ fit cum motu; et talis actio semper est cum aliqua innovatione;

(a) Nota God. de Fontibus in cod. G: « Ex hoc non sequitur quod corpus Christi fuerit corpus post mortem ab eadem forma a qua erat corpus ante mortem, quia ponitur fuisse idem numero numerositate suppositi, sed non numerositate naturæ. Nunc autem ab alia et alia forma substantiali habet aliam et aliam naturam, non aliud et aliud suppositum. Sed ab hypostasi divina quæ una est habet unitatem suppositi quantumcumque varietur in natura. Quidam tamen verentur dicere quod in morte corpus Christi habuerit aliquam formam substantialem, quia non illam quam prius, cum in uno non sit nisi una forma simplex quæ totaliter corrumpitur, aut totaliter a materia separatur; item nec aliam, quia illa fuisset corruptibilis, et quantum est de se ad putrefactionem tendens; sed secundum Psalm. Corpus Christi imputrescibile fuit. Unde non decuit ipsum habere formam ad putrefactionem tendentem. Unde videtur dicendum quod materia remansit miraculose sub corporeitate quantitatum, non sub aliqua forma substantiali, et hoc videtur congruentius quam quod miraculose reservatum fuisset corpus Christi a putrefactione sub forma putrescibili. Frustra enim induceretur forma tendens ad putrefactionem, ex quo fieri putrefactionis consequi non posset. Item illa forma desineret esse, revertente anima Christi ad materiam, non autem actione contrariorum, quia ex quo non tenderet in putrefactionem, non esset in actu contrariorum. Ergo virtute divina, scilicet per substractionem influentiæ ad esse illius. Inconveniens autem est dicere quod Deus sit alicui causa tendendi in nihil. Similiter etiam si ponatur quod corporeitas quæ prius erat remansit, secundum ponentes gradus formarum eodem modo procederetur sicut prius, quia illa forma, quantum est de se, tenderet ad putrefactionem, sicut videmus in aliis corporibus mortuorum, nisi miraculo a putrefactione præservaretur. Redeunte etiam anima, Deus esset causa corruptionis illius, sicut de alia dictum est. Fuit ergo materia sine forma substantiali: et hoc possibile fuit Deo, cum materia sit quædam natura essentialiter a forma distincta.

quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, inquantum acceditur ad terminum et receditur a termino; et propter hoc Philosophus dicit, in VII *Phys.* text. com. LVI, quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi. Alia autem actio est quæ est sine motu, per simplicem communicationem formæ; inquantum scilicet agens suam similitudinem imprimit recipienti disposito; et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subjecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adjunctum, sed simplicem influxum, sive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem; et hoc modo causatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum est quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eamdem gratiam quam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam. Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quæ sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod lumen semper fit in aere, quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de sacramenti gratia : et 1° de sacramento pœnitentiæ; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa; 2° de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

ARTICULUS X.

Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. — II, dist. XV, quæst. I, ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in libro II *De sacramentis*, part. XIV, cap. VIII, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 566, quod « Sententiam [1] Petri sequitur sententia cœli. » Sed sententia cœli est de remissione culpæ. Ergo remissio culpæ sequitur per sententiam Petri, quæ est sacerdotis absolventis.

2. Præterea, sacramenta sunt medicinæ contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel ægritudines. Ergo ægritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum pœnitentiæ. Sed sacramentum pœnitentiæ consummatur in hoc quod dicit : « Ego te absolvo, » sicut sacramentum baptismi in hoc quod dicit : « Ego te baptizo. » Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

3. Sed contra est quod per solam contritionem dimittitur peccatum, secundum illud Psalm. XXXI, 3 : *Dixi : Confitebor adversum me injustitias meas Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed contritio præcedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi æstimet eum contritum. Ergo remissio culpæ præcedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

Respondeo dicendum quod sacramenta dupliciter operantur : uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto; et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinæ misericordiæ justificantis. Dei autem est recipere hominis cor, secundum illud I Reg. XVI, 7 : *Homines vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi præsentialiter adhibitæ, sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenius sacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, sicut in baptismo. Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat baptismum in voto, jam consecutus est effectum baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiæ, quæ est proprius effectus Dei; sed quando actu baptismum suscipit, consequitur plenius quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius pœnæ. Si quis tamen esset qui non prius haberet baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut præcipue patet in pueris; simul recipit per baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effec-

[1] « Sententiam Petri non præcedit, sed subsequitur sententia cœli. »

tum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum baptismi habere inciperet; et idem est etiam in sacramento pœnitentiæ, quod consummatur in dispensatione ministri absolventis. Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenarie sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subjicere clavibus Ecclesiæ, jam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpæ. Si quis tamen in ipsa absolutione incipit conteri, et claves Ecclesiæ habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quæ infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novæ legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novæ legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen esse differentia inter baptismum et pœnitentiam: propter hoc quod sacramentum pœnitentiæ semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio præcedit tempore confessionem et absolutionem; baptismus autem multoties confertur pueris, in quibus votum baptismi non præcedit; omnino autem simile apparet, si etiam baptismus exhiberetur adultis:

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente præcedat tempore sententiam cœli, idest Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

Ad secundum dicendum quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris præcedit sacramentalem absolutionem.

Ad tertium dicendum quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiæ, quantumcumque sit dolor de peccato præterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

ARTICULUS XI.

Utrum vir possit accipere crucem uxore nolente, si de ejus incontinentia timeatur. — IV, dist. III, art. I, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum [1] ultra mare nolente uxore, si de ejus incontinentia timeatur. Non debet enim homo prætermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc prætermittere, ut provideat saluti uxoris.

Sed contra est quod Augustinus dicit: « Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuæ imputabitur abstinentiæ. » Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt necessitatis, non sunt prætermittenda propter ea quæ sunt propriæ voluntatis; unde etiam Dominus, Math. XV, reprehendit Pharisaeos, qui docebant prætermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquæ voluntariæ oblationes Deo offerrentur. Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *caput mulieris* est *vir*, ut dicitur I ad Corinth. XI, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subjacet propriæ voluntati. Unde si uxor sit talis quæ sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de ejus incontinentia timeatur; non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quæ viri regimini committitur.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de actibus humanis: et primo de actibus qui possunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad prælatos præcipere, dispensare in præcepto, excommunicare rebellantes præceptis, et beneficia ecclesiastica conferre. Unde circa primum quæruntur quatuor: 1° de obedientia ad præcepta prælatorum; utrum scilicet religiosus teneatur obedire prælato suo præcipienti ei in virtute obedientiæ quod

[1] Al.: « ad inferendum. »

revelet ei crimen fratris occultum ; 2° circa dispositionem : utrum Papa possit dispensare in bigamia ; 3° circa excommunicationem ; utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et aliis, non esse ; 4° circa collationem beneficiorum ; utrum prælatus Ecclesiæ licite possit dare beneficium consanguineo suo ideono existenti, si æqua facilitate occurrat ei alius magis idoneus.

ARTICULUS XII.

Utrum subditus teneatur revelare prælato præcipienti crimen occultum fratris. — Art. xvi ; et IV, dist. xxi, quæst. i, art. ii ; *De malo*, quæst. xv, art. i, ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod subditus non teneatur obedire prælato præcipienti revelationem criminis occulti. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur ejus judicio. Sed occulta non subduntur judicio humano, sed soli judicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire prælato præcipienti.

Sed contra est quod prælatus in capitulo religiosorum potest præcipere id de quo judex sæcularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum. Sed quandoque judex sæcularis vel ecclesiasticus exigit juramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quædam *Decretalis* de purgationibus. Ergo, pari ratione, ipse prælatus in capitulo potest etiam reliogisis præcipere in virtute ipsius obedientiæ, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

Respondeo dicendum quod peccatum dupliciter potest esse occultum. Uno modo simpliciter ; ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit ; et tale peccatum occultum nocet soli facienti ; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret ; unde institutus est a Domino ordo correctionis fraternæ, Matth. xviii, ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte peccantem inter se et ipsum solum ; postmodum adhibeat duos vel tres testes ; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat Ecclesiæ : contra quem ordinem si prælatus præcipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat præcipiendo : quia oportet Deo magis quam hominibus obedire, Act. iii. Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur ; jam peccatum non solum nocet illi, sed multis. Et quia bonum multitudinis præfertur bono unius, ideo prælatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis cesset per pœnam peccantis, vel per ejus excusationem. Et ideo in tali casu potest præcipere scienti crimen fratris quod manifestet ; et ille cui præcipitur, tenetur prælato obedire. Sic enim cum non sit occultum crimen, pertinet ad judicium prælati ; et in hoc casu loquitur *Decretalis*, non autem in primo.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum Papa possit dispensare super bigamia. — IV, dist. xxvii, quæst. iii, art. iii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Papa non possit dispensare in bigamiæ irregularitate. Non enim potest ab homine dispensari in his quæ sunt divinitus instituta, ut Bernardus dicit in lib. *De dispensatione et præcepto.* Sed doctrina Apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I Tim. iii, et ad Tit. i, est divinitus promulgata, secundum illud Apostoli, ii ad Cor. ult., 3 : *An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur Christus?* Ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

Sed contra est quod in *Decretis*, dist. v, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

Respondeo dicendum quod Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quæcumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiæ prælatos, sunt dispensabilia a Papa. Hæc enim sunt quæ dicuntur esse juris humani, vel juris positivi. Circa ea vero quæ sunt juris divini vel juris naturalis, dispensare non potest ; quia ista habent efficaciam ex institutione divina. Jus autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed hæc differentia est inter legem utramque : quia lex vetus determinabat multa tam in præceptis cæremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in præceptis judicialibus pertinentibus ad justitiam inter homines

conservandam; sed lex nova, quæ est lex libertatis, hujusmodi determinationes non habet, sed est contenta præceptis moralibus naturalibus legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiæ : unde et dicitur lex fidei, et lex gratiæ, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quæ pertinent ad determinationem humanorum judiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novæ legis lator, prælatis Ecclesiæ et principibus christiani populi determinanda : unde hujusmodi determinationes pertinent ad jus humanum, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quæ sunt de lege naturæ, et in articulis fidei et sacramentis novæ legis dispensare non potest : hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturæ, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit Ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis hujusmodi, quæ ex institutione humana processerunt.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit : quædam quidem sicut promulgans jus divinum, sicut illud quod habetur ad Galat. v, 2 : *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit;* et multa alia hujusmodi : et in hoc Papa non potest dispensare. Quædam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens : nam ipse dicit, I ad Cor. xi, 34 : *Cetera cum venero disponam :* et infra, xvi, mandavit ut collectæ quæ fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant; quod non pertinet ad jus divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo, non est juris divini, sed institutio auctoritatis humanæ divinitus homini concessæ.

ARTICULUS XIV.

Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia. — Art. xlviii, corp.; et IV, dist. xviii, quæst. ii, art. iv, quæst. ii, et iii.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contraria opinantur. Quia secundum jura Episcopus non potest auferre beneficium quod clerico concessit, sine culpa. Sed non minus debetur communio fidelium cuilibet fideli quam beneficium clerico sibi ab Episcopo collatum. Ergo nec communio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando dubitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiorem partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

Sed contra est, quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum percusserit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum jura. Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter majorem cautelam sint vitandi.

Respondeo dicendum quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut præcedit sententiam judicum, aut sequitur. Si præcedit, puta cum nondum est declaratum per judicum consensum aliquos esse excommunicatos; non sunt vitandi quousque certo judicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiorem partem interpretari debemus; unde et Deuter. xvii, 8, dicitur : *Si difficile et ambiguum apud te judicium esse perspexeris.... et judicum intra portas tuas videris verba variari.... venies ad sacerdotes, et ad judicem, quæresque ab eis, et facies quodcumque dixerint.* Sed si ambiguum oriatur post concordem judicum determinationem, magis standum est sententiæ judicum, duplici ratione. Primo quidem, quia judices sollicitius discutientes negotium, plenius possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constituuntur, et extraordinarie. Secundo, quia hoc esset in

magnum nocumentum utilitatis communis status hominum, si sententiæ non staretur, sed quilibet pro suo libito vellet sententiæ calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia. Et ideo in tali casu magis est standum sententiæ judicum, nisi forte sit per appellationem suspensa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XV.

Utrum prælatus possit committere curam Ecclesiæ suo consanguineo idoneo. — II-II, quæst. LXIII, art. II, ad 2 et ad 3, et quæst. CLXXXV, ar. III.

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prælatus Ecclesiæ non possit Ecclesiæ curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori. Pater enim suæ filiæ quærit sponsum quam magis potest idoneum; et sponsæ quærit fidelissimum custodem pro posse. Sed major prælatus ad Ecclesiam sibi subjectam comparatur vel sicut pater ad filiam, vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

2. Præterea, Joannes Evangelista maxime fuit idoneus; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, prætulit ei Petrum in regìmine Ecclesiæ. Ergo etiam prælatus si habeat consanguineum æque idoneum, non debet ei providere in Ecclesia magis quam alii æque idoneo : multo ergo minus si sit minus idoneus.

Sed contra est quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis conjunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione Ecclesiæ crescat meritum bene administrantis, videtur quod prælatus magis debeat suis quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de consanguineo prælati æque idoneo, et aliter de minus idoneo. Si enim sit æque idoneus, potest prælatus suum consanguineum præferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter præsumi possit quod alii prælati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis : et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Ecclesiæ, cum æque idoneo providetur, licet circa hujusmodi provisionem etiam amori naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur : et hoc significatur Genes. LVII, 6, ubi Pharao dixit ad Joseph de fratribus suis : *Si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.* Si vero sit minus idoneus consanguineus prælati, non debet eum præficere ad curam Ecclesiæ postposito meliori, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicujus domini qui posset rem ejus meliorare, si hoc prætermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret. Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quæ consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personæ quæ non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quia dives est, et non quia justitiam habet, quæ est conditio faciens ad negotium. Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam Ecclesiæ, quæ non obtinetur jure sanguinis, sed divino munere. Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum : unde si Episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum; sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio Crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Jacobi II, 1 : *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi.* Hieronymus etiam dicit, et habetur VIII, quæst. I : « Extraneus ex alia tribu a Moyse eligitur, ut signaret, principatum in populo non sanguini deferendum esse, sed vitæ. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficio facere, ut non quærant eos in Ecclesia columnas eligere quos plus cognoscant Ecclesiæ prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti. »

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere : et

primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam; secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam. Circa primum quæsita sunt tria : 1° utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas; 2° utrum enuntiabile quod semel est verum, semper sit verum; 3° utrum magister determinando quæstiones theologicas magis debeat uti ratione, vel auctoritate.

ARTICULUS XVI.

Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. — Art. LX, corp.; et II, dist. XXXIX, quæst. I, art. II, ad 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus hominis in optimo, quia verum est bonum intellectus, ut dicitur in VI *Eth.*; scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quamcumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

Sed contra : prohibitio non est nisi de illicito. Sed scientiæ magicæ sunt prohibitæ. Ergo illicitum est appetere eas scire.

Respondeo dicendum quod actus humanus potest dici bonus [1] dupliciter : uno modo ex genere : alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum; unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quæcumque cognitio, bonum aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quamcumque scientiam, vel notitiam quarumcumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere; sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et præcipue hæ diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut eas confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personæ potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire hujusmodi scientias ut earum notitiam præferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

Ad primum ergo dicendum quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quæ est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicæ artes sint scientiæ, sed potius sunt quædam fallaciæ dæmonum.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi artes sunt prohibitæ quantum ad suum usum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc [2] esset malum quia prohibitum.

ARTICULUS XVII.

Utrum enuntiabile semel verum, sit semper verum. — I part., quæst. XIV, art. XV, ad 3; et I, dist. XLI, art. V, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum. Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc est verum; quia, ut Philosophus dicit in II *De generat.*, text. com. LXIV : « Futurus quis incedere, non incedet. » Ergo non oportet enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

2. Præterea, si partes sunt eædem, et totum est idem. Sed partes enuntiabilis sunt prædicatum et subjectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile existente eodem prædicato et subjecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum et quandoque falsum: sicut hoc enuntiabile : « Socratem sedere, » est verum eo sedente, et falsum eo non sedente, secundum illud Philosophi in *Pe-*

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. omittunt : « bonus. »

[2] C : « tunc enim esset malum, quia etiam prohibitum. »

riher. : « Ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa. » Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

3. Sed contra : ista enuntiabilia : « Socratem currere, et Socratem cucurrisse, et Socratem forte cursurum, » non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis : idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam prædicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquod eorum sit verum : quia si semel est verum quod « Socrates currit, » prius erat verum quod « Socrates curret, » et postea erit verum quod « Socrates cucurrit. » Ergo, si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum.

Respondeo dicendum quod hujus dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile quod est de præsenti, præterito et futuro. Si enim hoc verum sit, consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti; sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero sint diversa enuntiabilia de præsenti, præterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de præsenti, qualitercumque res se habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum : secundum quod Philosophus dicit in *Periher.*, quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod secundum Philosophum in I *Perihermenias*, tria quædam per ordinem inveniuntur : nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativæ vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatæ; alioquin non esset aliquod nomen æquivocum; secundum hoc enim si sint diversæ res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativæ, sive complexæ sive incomplexæ, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum[1]; intellectus autem signum et signatum, sicut et res. Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino : vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectus, sive propter diversitatem rei intellectæ, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quandocumque est diversitas consignificationis; quæ consequitur diversum modum intelligendi unam et eamdem rem; et præcipue hoc apparet in tempore, quod per se commiscetur operationi intellectus humani componentis et dividentis, ut dicitur in III *De anima.*

Et ideo dicendum est quod non est idem enuntiabile « Socratem sedere, » et « Socratem sedisse, » vel « sessurum esse; » sed « Socratem sedere » est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

Unde duo prima concedimus.

Ad tertium dicendum quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed inquantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ARTICULUS XVIII.

Utrum determinationes theologicæ debeant fieri auctoritate, vel ratione. — Contra Gentiles, lib. I, cap. II, VIII, et IX.

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod magister determinans quæstiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet scientia quæstiones optime determinantur per prima principia illius scientiæ. Sed prima principia scientiæ theologicæ sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quæstiones theologicæ sunt determinandæ per auctoritates.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. I, 9 : *Ut sit potens exhortari in doctrina sana*, *et* contradicentes revincere.* Sed contradicentes melius revincuntur ratio-

* Eos qui contradicunt arguere.

[1] F : « signum et non signatum » omisso : « tantum. » — Edit. : « et non signatum tantum. »

nibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quæstiones per rationes quam per auctoritates.

Respondeo dicendum quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quædam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Judæis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris Testamenti : si cum Manichæis, qui vetus Testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus novi Testamenti : si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Græci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris Testamenti, et illorum doctorum quos ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere. Quædam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam [1] intendit : et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur : alioquin si nullis auctoritatibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam : et primo de bonis; secundo de malis. Circa primum quæruntur duo de martyrio : 1° utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre; 2° utrum sustinere martyrium pro Christo sit in præcepto.

ARTICULUS XIX

Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre. — IV, dist. XLIX, quæst. V, art. III, quæst. II. ad 7; et II-II, quæst. XII, art. IV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre. Quia super illud Psalm. CXVIII : *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion*, dicit *Glossa* quod « minima caritas plus diligit Dei legem quam millia auri et argenti ; » et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propriam vitam, potest exponere pro Christo qui habet minimam caritatem.

Sed contra : si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Joan. XV, 13 : *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

Respondeo dicendum quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed etiam a non habente virtutem : sicut aliquis non habens justitiam potest facere aliquod opus justum. Sed si attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet : nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter et prompte et delectabiliter, quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet.

Sic ergo dicendum est quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum caritas perfecta, sed etiam ille qui caret caritate, secundum illud Apostoli, I ad Corinth. XIII, 3 : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihil prodest.* Sed caritas perfecta hoc facit prompte et de-

[1] B : « quem intendat. » — C : « quem reducit.» Idem D. — G : « quem intendit. »

lectabiliter, sicut patet de Laurentio et Vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

Utrum pati martyrium propter Christum sit in præcepto. — II-II, quæst. CXXIV, art. I, ad 3, et art. III, ad 1; et IV, dist. XLIX, quæst. V, art. III, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod patet martyrium propter Christum non sit in præcepto. Minus enim videtur quod homo det sua quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa homil. XIV *In Evang. Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1127 : *Ego sum pastor bonus*[1]. Sed dimittere omnia sua propter Christum non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo etiam exponere corpus suum martyrio non cadit sub præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII *De civit. Dei*, cap. IV : « Tunc dictum est[2] homini : Morieris, si peccaveris : nunc dicitur[3] Martyri : Morere, ne pecces. » Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus cadit sub præcepto. Ergo mors martyrum cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum quod aliquid cadit sub præcepto dupliciter : uno modo absolute ; alio modo secundum animi præparationem. Quia enim præceptum importat rationem debiti, illud absolute cadit sub præcepto quod est debitum propter aliquod præexistens; sicut præceptum de honoratione parentum, vel de amando Deum. Sed quandoque contingit quod id quod facit aliquid esse debitum, nondum præcessit, sed potest occurrere. Unde hoc cadit sub præcepto non absolute, sed secundum præparationem animi ; ita scilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud quod debitum redditur ex aliqua causa occurrente ; et hoc modo exponit Augustinus illa Domini præcepta quæ ponuntur Matth. V, 39 : *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam*; quia scilicet si opus esset, et hoc exigeret salus aliorum, homo debet esse paratus ad hoc faciendum. Et per hunc modum sustinere martyrium propter Christum, cadit sub præcepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret se occidi quam Christum negaret, vel mortaliter peccaret. Et sic etiam relinquere bona propria cadit sub præcepto ; quia debet esse paratus animus Christiani magis sustinere rapinam bonorum suorum quam Christum negare vel mortaliter peccare.

Et per hoc patet responsio ad objecta (*a*).

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de actibus malis, scilicet de primis motibus ; circa quos quæsita sunt duo : 1° utrum primi motus semper sint peccata; 2° utrum in infidelibus sint peccata mortalia.

ARTICULUS XXI.

Utrum primi motus semper sint peccata.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus motus semper sit peccatum. Dicit enim Magister, XXI dist., II libri *Sententiarum*, quod tentatio a carne non potest esse sine peccato. Sed quandocumque primus motus est ten-

[1] « Primum nobis est exteriora nostra misericorditer ovibus impendere; postremum vero, etiam mortem nostram pro eisdem ovibus ministrare. A primo autem hoc minimo pervenitur ad postremum majus. »

[2] Al. : « cum dictum est. »

[3] Al. : « non dicitur. »

(*a*) Nota cod. D : « quæritur utrum debeamus velle pati martyrium, et videtur quod non, Joan. XXI : « *Cum esses junior cingebas te; cum autem senueris, alius cinget te, et ducet te quo tu non vis.* Si ergo B. Petrus fuit ductus ad martyrium, et cinctus vinculis ut violentia duci posset quo nolebat, ut Christus prædixit ei, videtur quod exemplo ipsius non debeamus velle pati martyrium. — Respondeo : Petrus noluit pati martyrium quoad suam naturalem voluntatem, qua naturaliter refugiebat mortem. Voluntate tamen et charitate electiva vehementer hoc voluit, et eodem modo nos debemus velle. Unde notandum quod illa verba dicta sunt Petro ad ostendendum triumphalem proprietatem martyrii.

Quia si sensum et voluntati naturali non esset hoc pœnale et horribile, non haberet rationem martyrii, nec esset magnum quid illud vincere aut tolerare. Unde *Glossa* Augustini dicit : si nulla vel parva esset angustia mortis, non esset tam magna gloria martyrii. — Et nota quod dicitur : *Alius*, ut ostendat quod nullus debet seipsum occidere, sed solum pati quod ab alio fiat, nisi hoc quis faceret non ex se, sed a divino spiritu singulariter motus, et solum tanquam instrumentum ipsius, sicut secundum Augustinum, 1° *De civitate Dei*, de quibusdam sanctis legitur. »

tatio a carne. Ergo primus motus non potest esse sine peccato.

Sed contra est quod ad Rom. vi, super illud : *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore*, dicit *Glossa* : « Non prohibet concupiscentiam, quæ vitari non potest. » Sed illud quod non potest vitari, non est peccatum. Ergo concupiscentia quæ est primus motus, non est peccatum.

Respondeo dicendum quod motus importat inclinationem quamdam ad terminum; quæ quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis; qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum judicium rationis. Peccatum quod habet rationem culpæ, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliqualiter in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subjacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animæ; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa; sicut quod homo esuriat vel sitiat, absque culpa est : et idem dicendum est in aliis hujusmodi. Sed actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis ; quia ratio præveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire : et ideo talis motus potest jam habere rationem culpæ : et si sequatur judicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem præveniat judicium rationis est quidem peccatum si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere : est tamen veniale peccatum et levissimum, ut patet per Augustinum, XII *De Trinit.*; et hoc dicitur primus motus peccati. Motus autem superioris appetitus, idest voluntatis, consequens judicium rationis, jam potest esse peccatum mortale.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia non potest sic vitari quod nullus concupiscentiæ motus surgat; quia dum resistitur uni, insurgit alius : possunt tamen vitari singuli : et ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati; licet non habeat rationem perfecti peccati, quod est peccatum mortale.

ARTICULUS XXII.

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. — I-II, quæst. LXXX, art. III, ad 5 ; et *De malo*, quæst. VIII, art. VIII.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. Quia, sicut Anselmus dicit in lib. *De concord. præscient. Dei cum lib. arbit.*, cap. VII, al. XVIII, circ. fin., *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 530, « eos qui non sunt in Christo Jesu, sequitur damnatio, si sentiunt concupiscentiam, etiamsi non consentiant. « Sed sentire concupiscentiam, est habere primum concupiscentiæ motum. Ergo infideles, qui non sunt in Christo Jesu, peccant mortaliter secundum primos motus, quia damnatio non debetur nisi peccato mortali.

2. Præterea, quilibet homo debet habere originalem justitiam, secundum quam concupiscentia reprimebatur. Sed contra hoc debitum est quilibet concupiscentiæ motus. Ergo quilibet concupiscentiæ motus est peccatum mortale. Omne enim quod est contra debitum habet peccati mortalis rationem.

Sed contra : quanto est gradus altior, tanto est casus gravior. Sed altior est gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non sint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

Respondeo dicendum quod primus motus, sicut dictum est, est motus sensualitatis præveniens deliberationem rationis. Eadem autem natura sensualitatis est et rationis in fidelibus et in infidelibus. Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet quod motus sensualitatis qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale : quia peccatum mortale est quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem : et per consequens aversio a Deo, quæ constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione, ut patet per Augustinum, XII *De Trinit.* Et ideo dicendum est quod primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, sed venialia.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Anselmi dependet ex verbo Apostoli,

qui concludit, ad Roman. VIII, 1, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant.* » Videtur ergo quod his qui non sunt in Christo Jesu, sit aliquid damnationis, etiam si non secundum carnem ambulent, motibus carnis consentientibus : alioquin nihil plus haberent hi qui sunt in Christo Jesu quam alii. Est ergo aliquid damnationis his qui non sunt in Christo Jesu, si sentiant motus carnis, quamvis non consentiant. Quod quidem qualiter sit intelligendum, ex processu Apostoli apparet. Præmiserat enim, reparationem gratiæ inchoatam esse in his qui sunt in Christo Jesu quantum ad mentem, licet non quantum ad carnem ; præmiserat enim : *Ego ipse mente quidem servio legi Dei, carne autem legi peccati* ; scilicet propter legem fomitis, quæ adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui sunt in Christo Jesu viderentur adhuc pristinæ damnationi subjacere propter fomitis motus, concludit Apostolus, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, si non secundum carnem ambulant* : quia damnatio originalis peccati soluta est per gratiam Christi, quamvis actu remaneat fomes peccati ; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant secundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non solum actu, sed etiam reatu : ideo est in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, si concupiscentiis non consentiant. Ex hoc ergo non sequitur quod in infidelibus primus motus inducat damnationem peccati mortalis ; sed sequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

Ad secundum dicendum quod debitum originalis justitiæ pertinet ad ipsam personam infidelem ratione humanæ naturæ quam a primo parente traxit, cui collata est originalis justitia ; et ideo id quod pertinet ad defectum originalis justitiæ, pertinet ad peccatum naturæ, scilicet ad peccatum originale ; non autem ad peccatum actuale, quale est peccatum mortale (*a*).

QUÆSTIO XII.

Quæstio est, utrum pueri non exercitati in præceptis sint recipiendi vel obligandi voto vel juramento, vel beneficiis alliciendi, ad ingressum religionis.

ARTICULUS XXIII.

Utrum pueri non exercitati in præceptis, debeant recipi in religione. — II-II, quæst. CLXXXIX, art. I, et quæst. C, art. III, ad 4.

Et videtur quod non. Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit. Sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui præcepta servaverat, ut patet Matth. XIX. Ergo soli illi qui sunt exercitati in præceptis sunt ad religionem obligandi, vel recipiendi,

2. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, lib. II Homil. III, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 959 : « Nemo repente fit summus ; sed in bona conversatione a minimis[1] quis inchoat, ut ad magna perveniat. » Sed magna, sunt consilia quæ pertinent ad perfectionem vitæ ; minora autem sunt præcepta, quæ pertinent ad omnem justitiam. Ergo prius debent pueri exercitari in præceptis quam ad consilia inducantur.

3. Præterea, Exod. XXI, 33, dicitur : *Si quis aperuerit cisternam.... decideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ille qui aliquem puerum nondum in præceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo aperit ei cisternam ; quia plerique tales religionem ingredientes egrediuntur, et in desperationem incidunt, quasi in quamdam spiritualem cisternam. Ergo videtur quod illi qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

4. Præterea, illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel juramenti.

[1] « Quisque inchoat. »

(*a*) Hic in D interseritur sed eadem manu scripta quæstio sequens : « quæritur utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium. » Est et alia quæstio, sed ex alia manu : « quæritur utrum Deus possit omne quod est alteri impossibile. » Tunc quæstio XII tractatur.

5. Præterea, beatus Benedictus monachorum institutor almificus in sua *Regula*, cap. LVIII, *Pat. lat.* t. LXVI, col, 803, statuit, quod venientibus [1] ad religionem non sit facilis præbendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit. Ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alliciendi.

6. Præterea, Gregorius dicit, *Epistol.* lib. V, Epist. LIII, *Pat. lat.* t. LXXVII, coll. 784, 785, et habetur in *Decretis*, distinct. XLVIII, c. sicut, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 252 : « Scimus quod ædificati parietes non prius lignorum pondus accipiunt, nisi nativitatis [2] suæ humore siccentur; ne si ante pondera quam solidentur [3] accipiant, cunctam simul ad [4] terram fabricam deponant. » Sed pueri qui nondum sunt exercitati in præceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati. Ergo non sunt eis imponenda tigna, idest gravia religionis instituta.

7. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ. Sed pueri excipiuntur ab omni pœnitentiæ coercitione, ut habetur in *Decretis* de pœnitentia, distinct. IV. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

8. Præterea, sicut dicitur c. XX, quæst. III, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 1109 (ex Nicolao Papa) : « Quod [5] quis non optat nec eligit, profecto non diligit ; quod autem non diligit, facile contemnit. » Sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem. Ergo nec firmam dilectionem ; facile ergo religionem contemnent, si in tali ætate ad religionem inducantur.

9. Præterea, Prov. XIII, 2 : *Substantia festinata minuetur*. Sed videtur esse nimia festinantia quod aliquis ad consilia convolet nondum in præceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum spiritualium substantia de facili minuatur ; ergo non sunt ad religionem inducendi.

10. Præterea, non minor cura est adhibenda in ingressu religionis quam in susceptione ordinis. Sed in ordinibus prohibentur ad majores accedere qui minores non acceperunt. Ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum in religione [6] transire, nisi prius præceptis observatis.

11. Præterea, duo sunt homini necessaria : scilicet intelligere verum, et operari bonum. Sed intelligendo verum stultus reputaretur qui prius ad difficiliora se transferret quam leviora intelligeret. Ergo stultum est in operatione [7] boni, quod aliquis prius transeat ad consilia quam in præceptis exercitetur.

12. Præterea, cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum, vel saltem sui ipsius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam, oportet eligere meliorem. Ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores. Hi autem sunt qui sunt exercitati in præceptis. Ergo tales sunt ad religionem inducendi.

13. Præterea, illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abjiciendum ; sicut serpens æneus quem Moyses fecerat ex mandato Domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Num. XXI, Ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idololatriæ occasio : similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor præsente majore benedicit. Cum ergo aliqui inexercitati in præceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea recedentes ; quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

14. Præterea, Gregorius dicit *Epistol.* lib. IX, Epist. CVI, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 1031, et habetur in *Decretis*, distinct. XLVIII, c. sicut, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 252 : « Casum appetit qui ad summi [8] loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum. » Sed procedere ad consilia non observatis præceptis est postponere gradum. Ergo videtur quod hoc sit casum quærere ; et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

15. Præterea, Damascenus dicit in II *De fid. orth.*, cap. XXV, *Pat. græc. lat*, t. XCIV, col. 978, quod « non est utile [9] inexpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam

[1] « Noviter veniens quis ad conversionem, non ei facilis tribuatur ingressus : sed, sicut ait Apostolus, *Probate spiritus si ex Deo sunt*. Joan. IV. »
[2] « Novitatis suæ. »
[3] « Solidantur » in G, et apud Gregorium ; sed in *Decretis* : « solidentur. »
[4] « Fabricam ad terram. »
[5] « Quod enim quis non eligit nec optat. »
[6] Sic B, C, D, F, G. — Al. : « religionem. » — Edit. : « religionis. »
[7] Al. : « in comparatione. »
[8] « Summa » apud Gregorium ; sed in *Decretis* : « summi. »
[9] Al. : « inutile. »

incidat, et in laqueum diaboli. Ergo pari ratione non est utile [1] improbatos et inexpertos in præceptis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

16. Præterea, Gregorius dicit in *Mor.*, lib. VIII, cap. XXXVII, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 764 : « Post Liæ amplexus [2] ad Rachelem Jacob pervenit, quia perfectus quisque ante activæ vitæ ad fecunditatem jungitur, et post contemplativæ ad requiem copulatur. » Sed activa vita consistit in observantia præceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam. Ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam sint in præceptis exercitati.

17. Præterea, nulla promissio est facienda cujus solutio non est licita. Sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum ; unde dicitur, c. I, quæst. II, cap. « Quam pio,» *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 542: « Nunquam legimus Dei [3] discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse. (*a*)» Ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

18. Præterea, nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admittendus ad militiam corporalem. Sed religio est status militiæ spiritualis. Ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in præceptis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

19. Præterea, qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad majus, nisi sit necessarium. Sed puer ante decimumquartum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est. Ergo multo minus ad religionem.

20. Præterea, legitur Marci V, quod Dominus dæmoniacum curatum non permisit secum intrare navim, quæ significat crucem et religionem. Per dæmoniacum autem curatum signantur homines a peccatis conversi. Ergo non sunt ad religionem accipiendi peccatores statim conversi, antequam in præceptis exercitentur.

21. Præterea, bonorum operum fructus habere debemus, quando de Ægypto eximus, ut dicit quædam *Glossa* Exod. XII. Sed exire de Ægypto est exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam præceptorum.

22. Præterea, Augustinus dicit, in libr. *De sermone Domini in monte*, quod omnis præsumptio est coercenda. Sed magna præsumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum, nondum observatis præceptis. Ergo tales sunt coercendi, et non alliciendi ad religionis ingressum.

23. Præterea, Augustinus dicit in eodem lib. quod majora majoribus, et minora minoribus sunt exhibenda. Sed consilia sunt majora. Ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda ; et ita pueri nondum exercitati in præceptis non sunt ad religionem trahendi.

Sed contra est quod dicitur c. XX. quæst. II, *Pat. lat.* t. CLXXXVIII col. 1104: « Sic in qualibet » et infra : « Parentibus sane filios suos ad religionem [4] tradere non amplius quam ultra [5] decimum quartum annum ætatis suæ licentia esse poterit. Postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suæ devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum. » Sed post quartumdecimum annum non statim sunt homines in præceptis exercitati. Ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint præceptis exercitati.

Præterea, majus est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer existens, assumptus est ad regimen [6] sui et aliorum ; unde dicitur I Par. 29 : *Locutus est David rex ad omnem ecclesiam : Salomonem filium meum eligit Deus adhuc puerum et tenellum.* Ergo multo magis possunt pueri non exerci-

[1] Al. : « inutile. »
[2] « Complexus. »
[3] Parm. : « Deum discipulos. »
[4] « Religioni contradere. »
[5] « Usque ad quartum decimum eorum ætatis annum licentia poterit esse ; postea vero, an cum voluntate parentum, an suæ, etc. » Et sic definitur in concilio Toletano X, hab. A. 656.
[6] Sic B, C, D, F, G. — Edit : « regnum. »

(*a*) Hæc apud Gratianum sub hoc titulo inveniuntur : « Bonifacius, urbis Romæ Episcopus scribit omnibus caralitanæ ecclesiæ cœnobitis. » Sed Editor addit in notula : « ad Bonifacium hoc caput non pertinere, tum ipsa scribendi ratio, tum Dionysii exigui silentium docet. » Quidquid sit, S. Thomas citat hoc capitulum, et rem quam ibi tractat sola hujus auctoritate constituit. »

tati in præceptis ad religionem recipi vel induci.

Præterea, illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant. Sed, sicut dicit Ambrosius, « illæ quæ in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituuntur reæ, si votum exsolvant.» Ergo quod aliqui voto adstringatur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

Præterea, nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono. Ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitæ sæcularis in quo simpliciter observantur præcepta, videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel juramento, aut etiam beneficio, antequam in præceptis sint exercitati.

Præterea, cap. xx, quæst. I, cap. I, *Pat. lat.* t. CXXXVII, col. 1099, dicitur : « Firma tunc erit professio virginitatis, ex quo adulta jam ætas esse cœperit, et quæ solet apta nuptiis deputari. » Sed non statim in hac ætate viri vel mulieres sunt præceptis exercitati. Ergo antequam aliqui in præceptis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel juramento.

Præterea, si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri non exercitati in præceptis voto vel juramento ad religionem obligantur; aut hoc esset quia est secundum se mala, aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala ; quia sic executio sive adimpletio promissionis esset pejor, et perseverantia pessima ; cujus contrarium videmus; quia adimplentes ea quæ promiserant in puerilibus annis, et in promissis perseverantes, maxime commendantur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri ; dicitur enim Num. xxx, 4 : *Mulier si quippiam voverit, et se constrinxerit juramento in domo patris sui, et in ætate adhuc puellari* ; *si cognoverit pater votum quod pollicita est, et juramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit* ; *voti rea erit* : *quidquid pollicita est et juravit, opere complebit. Sin autem ut audierit, contradixerit pater* ; *et vota et juramenta ejus irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni*; *eo quod contradixerit pater.* Similiter etiam non est prohibitum in jure canonico ; quia in decreto Leonis Papæ hæc eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lege Evangelii, quæ maxime inducit homines ad recedendum a mundo, et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel juramento pueros nondum exercitatos in præceptis ad religionem.

Respondeo dicendum quod hoc quod pro quæstione hic inducitur dubitationem non habet nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quæ Augustinus dicit in II *De civit. Dei* : « Quantum [1] ille est major et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam, sive nimia cæcitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quæ cernuntur non feruntur, tamquam ipsam rationem veritatemque defendunt ; fit necessitas copiosus dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuendas, sed quodammodo tangendo palpantibus offeramus : et tamen quis disceptandi finis erit, si respondendum esse ipsis respondentibus nos existimemus ? Nam qui vel non possunt intelligere quod vel tam duri sunt perversitate mentis, ut etiam si intellexerint, non obediant, respondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter vani sunt : quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et ærumnosum et infructuosum vides. Erit ergo hic modus servandus, ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur : etsi qua in contrarium dicta fuerint, quæ aliud pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes dijudicare possint an doceat veritatem. »

Primo ergo circa propositam quæstionem, ut singula discutiamus, considerandum est quod [2] pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non es [3] secundum se malum ; immo est expe-

[1] Al. : « nam quoniam. »
[2] Sic B, C, D, F, G : — Edit. omitt. : « quod. »
[3] Al. : « est. » — Sic B, C, D, F, G. — Edit. : » esse. »

diens et fructuosum : quia illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmius tenemus, secundum illud Proverb. xxii, 6, *Adolescens juxta viam suam graditur ; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et ideo Apostoli instituerunt ut pueri etiam infantes ad christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmius et perfectius ei inhærerent ; et hoc est quod Dionysius dicit in ult. cap. *Eccles. hierar.* : « Secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni remoti errore, et immundæ vitæ expertes : hoc divinis nostris ducibus, idest Apostolis, ad mentem venit, et visum est suscipere infantes. » Multo autem magis excedit christiana infidelium vitam, quam vita religiosorum vitam sæcularium ; præsertim cum in primitiva Ecclesia omnium Christianorum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Act. iv, 32 : *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una ; nec quisquam eorum quæ possidebat, aliquid suum esse videbat ; sed erant illis omnia communia* : ad cujus vitæ exemplar omnes religiones sunt institutæ ; et ideo religionum institutores ex eadem causa qua Apostoli, moti sunt ad recipiendum infantes in religionem ; ut patet de beato Benedicto (*a*), qui, ut in II *Dialogorum*, cap. iii, *Pat. lat.* t. LXVI, col. 140, legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem, et Placidum septennem.

Est tamen quædam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali jure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quem possint bene regere se ipsos : et ideo in hac ætate possunt quidem religioni tradi, si a parentibus offerantur ; et erit rata traditio, præcipue si, cum ad annos pubertatis pervernerint, ratam habuerint paternam oblationem. Unde Gregorius [1] dicit, et habetur quæst. i, c. xx, *Pat. lat.* t. CLXXXVII, col. 1099, Addidistis : « Si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiæ annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis [2] impleverunt annos, egredi, et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus : quia nefas est ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis [3] frena relaxentur. » Si autem in hac ætate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse ; unde dicitur XX, qu. ii, *Pat. lat.* t. CLXXXVII : « Si in qualibet » coll. 1103, 1104 : « Si in qualibet minori ætate vel religionis tonsuram vel religioni vestem debitam, in utroque sexu filiis aut unus aut ambo parentes dederint, [4] aut forte vel nolentibus vel nescientibus, scilicet parentibus, a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel Episcopo palamque in conventu eodem filios talia habere permiserint, ad sæcularem reverti habitum filiis ipsis quandoque penitus non licebit. » Si vero pueri annos pubertatis transcenderint, possunt etiam invitis parentibus ad religionem transire, nec sunt repellendi, immo magis advocandi : ut enim Gregorius dicit in quadam homilia (*In Evang.*, lib. I, Hom. xix, *Pat. lat.* t. LXXXI, col. 1155, « Ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in juventute, alius in senectute, alius in decrepita ætate perducitur : » et cum in nulla ætate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia. Dicit enim Chrysostomus *Super Matth.* : « Quis [5] meruerit appropinquare Christo, si repelletur ab eo simplex infantia ? Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire ? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, antequam culpam videatis ? » Quam quidem damnationis sententiam proferunt aliqui, cum dicunt : Non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exibunt, et pejores efficientur. Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in præceptis, et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit. Arbitrantur enim quod præcepta præparent viam ad consilia : non est autem sic : immo potius consilia

[1] Vid Gregor. II, in capitulis ad Bonifacium, et Gregor. III, epistol. iv, ad Bonifacium legatum Germaniæ.

[2] « Annos impleverint. »

[3] « Voluptatis frœna laxentur. »

[4] « Forte aut nolentibus aut nescientibus sese susceptam... coram se vel coram ecclesia... eosdem filios. » (Ex concilio Toletano, hab. A. 656. c. vi.)

[5] Auctor *Operis imperf. in Matth.* Hom. XXXIII *Pat. græc. lat.* t. LVI, col. 804.

(*a*) Non assignatur in *Dialogis* ætas Mauri, nec ætas Placidi, sed ibi tantum legitur : « Maurus junior ; Placidus vero puerilis adhuc indolis gerebat annos. »

parant viam ad præcepta servanda : quia per consilia removetur homo a rebus sæculi, circa quæ occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit *Super Matthæum*, cap. XIX, § IX, *Pat. lat.* t. IX, col. 1026. « Grave onus innocentia subit incrementis opum occupata, rem enim sæculi famulatus Dei non sine sæculi vitiis assequetur [1]. » Et ideo Dominus dicit Matth. XIX, quod difficile est qui pecunias habent, intrare in regnum cælorum : quia difficile est quod homo præcepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias relinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt præparandi, et quodammodo præmuniendi in exercitio consiliorum ; nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in præceptis. Dicit enim Origenes *Super Matthæum* : « Quidam puerilem sermonem habentes, offerunt Salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur perfectiores priusquam discant, ad rationem justitiæ reprehendunt eos qui pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum [2]. »

Sed quod ulterius quæritur, an ante religionis ingressum sint voto vel juramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic. Sicut enim in malo quanto voluntas est magis obfirmata ad malum, tanto pejor est, sicut in obstinatis patet, et qui ex malitia peccant ; ita etiam in bonis tanto voluntas melior est, quantum est magis firmata et adstricta ad bonum. Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel juramento : unde et David dicebat, Psalm. CXVIII, 106 : *Juravi et statui custodire judicia justitiæ tuæ* ; et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium : *Felix necessitas, quæ ad meliora compellit.*

Ultimo autem considerandum restat an sint beneficiis alliciendi. Et si quidem conventione vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret ; hoc est illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat ut auferat impedimenta quibus impeditur a religiosis ingressu vel etiam ut eum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod sit religioni aptus ; hoc non est illicitum, sed est laudabile. Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et Apostolus de se ipso dicit, I Cor. X, 33 : *Per omnia omnibus placeo.* Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiæ deserviendum ; non quod præmium accipiant, se sunt quædam secundario illectiva ad serviendum Deo, sicut et Dominus dicit Matth. VI, 33 : *Primo quærite regnum Dei et justitiam ejus, et hæc omnia*, scilicet necessaria vitæ, *adjicientur vobis.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in præceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthæum publicanum non exercitatum in præceptis, sed peccatis implicatum : ex quo accipere possumus quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in præceptis, sed etiam non exercitati.

Ad secundum dicendum quod diversitas graduum dupliciter attendi potest. Uno modo in diversis statibus seu conditionibus ; et sic non oportet quod qui tendit ad majorem statum vel conditionem, prius exercitetur in minori statu vel conditione ; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, sed a pueritia exercentur in militia ; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali : et hoc modo qui volunt religiosi fieri, non oportet quod prius exerceantur in vita sæculari ; sed optimum est eis, si a pueritia exerceantur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere. Unde dicitur Thren. III, 27 : *Bonum est viro cum portaverit jugum* Domini *ab adolescentia sua.* Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione ; et hoc modo dicit Gregorius, quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus,

[1] « Assequitur. »

[2] Vid. quodlib. III, a. XI, in corp.

ut ad majora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiæ, et clerici a rudimentis clericaturæ; ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant usque ad summum.

Ad tertium dicendum quod duplex est occasio; scilicet data et sumpta. Tunc quidem dat aliquis occasionem alicui ruendi, vel in cisternam cadendi, quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinæ; et tunc ruina proximi imputatur danti occasionem. Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, et ipse ex hoc fit deterior, non est reliquenda monitio bona propter hoc quod ille sumit inde occasionem ruinæ : unde et Dominus non dimisit prædicationem veritatis propter scandalum Pharisæorum, ut habetur Matthæi xv : et Augustinus dicit in *Epistola ad Bonifacium* [1] et habetur xxiii, quæst. iv, « Ipsa pietas,» et infra, quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset, atque id quia facere conaremur, alii semetipsos præcipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur.

Ad quartum dicendum quod libertas necessitati coactionis opponitur, quæ est necessitas absoluta; et talis necessitas [2] non est adhibenda. Sed necessitas quæ est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitate expedit uti ad communem utilitatem : alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec juramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per hujusmodi expedit homines obligari ad divina, quæ sunt meliora.

Ad quintum dicendum quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

Ad sextum dicendum quod parieti nondum desiccato non est onus tignorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore sæcularis affectus per religionem; et ideo contingit quod prius exercitentur aliqui in religione quam eis onus prælationis aut sacrorum ordinum imponatur; et de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quæ præcedunt in illo capitulo, et in ii homilia *In Ezechielem*.

Ad septimum dicendum quod status religionis, et est status pœnitentiæ, et est exercitium sive schola perfectionis : unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter pœnitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

Ad octavum dicendum quod si omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum esset de casu futuro : sed ex quo propria voluntate se obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

Ad nonum dicendum quod sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum Philosophum, dicuntur relative; ita et festinatum, sive velox, et tardum. Nam festinatum, sive velox, est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia minuitur quæ est festinata in respectu ad debitum modum; puta, si aliquis aliquem statum aggressus, statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quæ sunt perfectorum in statu illo, attentare vellet. Non est autem substantia festinata, si exercitium perfectionis, et quasi quamdam scholam, quæ est religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum est enim culmen perfectionis, ut etiam si a pueritia quis hujusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet ubi proficiat : sicut et Augustinus dicit *Ad Volusianum* de doctrina christiona : « Tanta est, » inquit, « christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere. »

Ad decimum dicendum, quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitæ; et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad majores tendit. Non autem oportet quod qui tendit ad sacros ordines, exercitetur [3] in his quæ pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitæ. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis ejus incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in sæculari vita.

[1] Al. : « ad Facium. »
[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit : « et talis necessitas est cohibenda. »
[3] Al. : « quod exercitetur. »

Ad undecimum dicendum quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad majora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam majorem, exercitetur in qualibet minori; sicut qui volunt addiscere liberales artes, non oportet quod prius exercitentur in mechanicis ; sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad majorem. Vita autem sæcularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit : unde Gregorius dicit in princ. *Moralium*, *Epist. Missoria*, cap. I, *Pat. lat.* cap. LXXV, col. 511 : « Cum adhuc me cogeret animus præsenti mundo quasi specie tenus deservire, cœperunt multa ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in [1] eorum jam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer. » E converso autem observantia consiliorum parat viam ad tutius et perfectius præcepta divina observanda, quæ necesse est in sæculari vita observari.

Ad duodecimum dicendum quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem, quia ille qui religionem intrat, non ad hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante ; sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius. Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus, quod necesse sit eligere meliorem ad regimen prælationis; sed secundum quosdam, sufficit eligere bonum. Tertio, quia si oportet eligere meliorem ad prælationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, idest magis idoneum, ad hoc. Pueri autem etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc ut in religione nutriantur; unde [2] Anselmus (*a*) in libr. *De similitudinibus*, cap. LXXVIII, *Pat. lat.* t. CLIX, coll. 649, 650, comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, Angelis, alios autem hominibus ; quia Angeli a principio, homines processu temporis ad vitam æternam perveniunt. Quarto, quia ad Episcopatum non eligitur nisi unus ; et ideo major necessitas est quod melior assumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

Ad decimumtertium dicendum quod non solum illud quod est peccatum præbet occasionem ruinæ, sed etiam illud quod habet speciem mali : unde et Apostolus dicit, I ad Thessal. ult., 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et quia serpens æneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idololatriæ ; ideo apud eos qui erant ad idololatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter fuit subtractus. Introitus autem religionis nec est secundumse malum, nec habet speciem mali. Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, ut sit conveniens et personæ et loco et tempori. Non est autem conveniens personæ, quando minor præsente majore benedicit; quia, sicut dicitur ad Hebræos VII, 7, *sine ulla contradictione quod minus est, a majore benedicitur.*

Ad decimumquartum dicendum quod ille qui accedit ad consilia, non quærit ascensum per abrupta postpositis gradibus, sed magis resecat quæ possunt hominem impedire ab observatione præceptorum, sicut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum quod, secundum dictum Damasceni, magis esset contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim addit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio. Abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiæ; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam, ut ad consilia transeat, temporalium bonorum superabundantiam derelinquens.

Ad decimumsextum dicendum quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum : facilius tamen ad prædictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita sæculari.

Ad decimumseptimum dicendum quod si beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, sicut patet in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat

[1] « Ut in eo jam. »

[2] « Verum quia de conversis et nutritis congregatur ordo monachorum... Si vere monachi essent, sic esset inter eos quomodo inter angelos in cœlis et homines sanctos. Angeli enim sunt quasi nutriti, sancti vero homines quasi conversi.»

(*a*) Non Anselmus, sed Eadmerus, monachus cantuariensis.

sine pacto, non est illicita solutio; unde post præmissa verba in eodem capite subjungitur : « Nisi forte de pauperum alimento quis in concione proponat; » et iterum subdit : « Dum tamen absit pactio, et omnis cesset conventio. »

Ad decimumoctavum dicendum quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est quasi cujusdam tyrocinii exercitium : ideo oportet ad majorem profectum quod a principio aliquis hujusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiæ temporalis Vegetius docet in libro *De re militari*.

Ad decimumnonum dicendum quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis; cui obligationi similis est professio quæ fit in religione ad perpetuo remanendum in ea : sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus; cui assimilatur obligatio quæ fit ad religionem.

Ad vigesimum dicendum quod, sicut *Glossa*, ibidem, exponit, per hoc quod dæmoniacus curatus volebat esse in navi cum Christo, significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, et hoc non statim eis conceditur; sed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

Ad vigesimumprimum dicendum quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Ægypto, idest ex sæculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest : sed quia in sæculari vita imminent multa pericula, quibus hujusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta dirumpat per observantiam consiliorum.

Ad vigesimumsecundum dicendum quod difficilius est observare præcepta in vita sæculari quam in vita religiosa; magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in sæculo vivens se immaculatum a vitiis sæculi conservet; unde dicitur Eccli. XXXI, 8 : *Beatus dives qui inventus est sine macula*; et postea subditur : *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua.* Et ideo majoris præsumptionis esse videtur, si tamen sit præsumptio, quod aliquis in sæculo vivens considerat se immaculatum, quam quod, tantæ virtutis se non existimans, ad religionem transeat, ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum Zachæi, qui cum statura pusillus esset, ad hoc quod Christum videret, ascendit arborem sycomorum, idest ficum fatuam, per quam religio designatur.

Ad vigesimumtertium dicendum quod in unoquoque statu majora minoribus sunt attribuenda : et tamen qui ad majorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est, primordia illius status accipiat, secundum illud Eccli. XXV, 5 : *Quæ in juventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes?* Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio ætatis suæ ad hujusmodi assuescat.

ARTICULUS XXIV.

Utrum consilia ordinentur ad præcepta.

Art. XCII, corp. et art. II; et II-II, quæst. CLXXXIX.

Secundo quæritur utrum consilia ordinentur ad præcepta; et videtur quod non. Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est; quia finis est prior in intentione, et posterior in executione. Sed observationem præceptorum constat esse priorem in executione quam impletionem consiliorum; ut patet Matth. XIX, de adolescente qui dixerat se servasse legis præcepta a juventute sua, cui datur consilium perfectionis. Ergo videtur quod consilia non ordinentur ad præcepta sicut ad finem, sed potius e converso.

2. Præterea, finis est perfectior his quæ sunt ad finem. Sdd consilia sunt perfectiora præceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum, præcepta autem pertinent ad communem justitiam; unde et consilia præceptis superadduntur, ut per hoc quod Matth. XVIII, 21, Luc. XIX, 22, Dominus dicit adolescenti, qui præcepta servaverat : *Adhuc unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus.* Ergo consilia non ordinantur ad præcepta, sed potius e converso.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *Physic.* text. com. LXXXIX, sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quæ sunt ad finem. Sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones, quod positis principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso; quia contingit ex falso syllogi-

zare verum. Ergo talis est habitudo finium ad ea quæ sunt ad fines. Sed positis præceptis non ponuntur consilia; multi enim observant præcepta qui non observant consilia. Ergo consilia non ordinantur ad præcepta sicut ad finem.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*: « Mirabiliter decipiunt qui propter præsens sæculum virginitatem esse solum observandam sentiunt. » Sed observatio præceptorum pertinet ad præsens sæculum. Ergo consilium virginitatis non est implendum propter præcepta ; et eadem ratio est de aliis consiliis.

5. Præterea, præcepta pertinere videntur ad vitam activam ; consilia autem ad vitam contemplativam. Unde Math. XIX, ubi enumerantur præcepta legis, dicit *Glossa* : « Ecce vita activa. » Ubi autem postea subditur : *Si vis perfectus esse etc.* dicit : « Ecce vita contemplativa. » Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, et non e contrario. Ergo præcepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

6. Præterea, Dominus bis miraculose legitur turbas refecisse ; primo quidem quando satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matth. XIV, secundo quando de septem panibus et duobus piscibus satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth. XVI : et sic dicit *Glossa*, Matth. XIV : « Quinque millia pro quinque sensibus corporis, ita sunt qui in sæculari habitu exterioribus recte uti noverint ; hi quinque panibus, idest legalibus præceptis, adhuc necesse est ut instruantur. Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus, idest evangelicæ perfectioni, sunt similes et spirituali gratia reficiuntur. » Sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem. Ergo præcepta sunt prævia consiliis, et non e converso.

7. Præterea, dispositiones præcedunt perfectionem, et ordinantur ad ipsam. Sed præcepta sunt dispositiones ad consilia ; dicit enim *Glossa* Hieronymi in principio Marci : « Quatuor sunt qualitates, de quibus sancta Evangelia contexuntur ; præcepta, mandata, testimonia, exempla : in præceptis justitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio ; » ad quam pertinent consilia, et non e converso.

8. Præterea, primo non est aliquid prius. Sed, sicut dicit quædam *Glossa*, super Psalm., « caritas primo movet pedem ad reditum vitæ. » De actu autem caritatis dantur præcepta. Ergo nihil est prius in vita spirituali quam præcepta ; non ergo consilia ordinantur ad præcepta, sed potius e converso.

9. Præterea, super illud Psalm. CXXX : *Sicut ablactatus super matrem suam etc.*, dicit *Glossa* : « Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali, ita et in spirituali. Primum ergo tempus est conceptionis, secundum est in utero alitionis, tertium emissionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis : ita et in utero matris Ecclesiæ, primo concepimur, dum fidei rudimentis instruimur ; inde quasi in utero alimur in iisdem primordiis proficientes ; deinde manibus Ecclesiæ portamur et lacte nutrimur, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris. » Et postea subditur : « Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut hæretici et schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur. » Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam præcepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in præceptis ; præcepta ergo ordinantur ad consilia et non e converso.

10. Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, lib. I, hom. x, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 898, « Quod [1] est ex præcepto bonum facere, inchoantium est. » Sed id quod est incipientium, ordinatur ad id quod perfectionis est, et non e converso. Ergo præcepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

11. Præterea, virtus imitatur naturam. Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quæ pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quæ sunt de bene esse. Ergo in progressu virtutis, priora sunt præcepta, quæ sunt de esse virtutis quam consilia, quæ sunt de bene esse ipsius et sic idem quod prius.

12. Præterea, sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando. Sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus, ut

[1] « Ex præcepto facere bonum, inchoantium est; » non, ut in Parm. : « inchoandum. »

ad difficiliora perveniatur. Ergo in operando oportet prius implere præcepta, quæ sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

13. Præterea, Matt. v, dicitur in *Glossa*, quod « sermo divinus est nobis via qua currimus. » Sed sermo divinus præordinat præcepta consiliis, ut patet Matth. v ; ubi primo ponitur id quod præceptum est antiquis ; et postea superadditur a Domino id quod perfectionis est. Ergo videtur quod observantia præceptorum sit præordinanda observationi consiliorum.

14. Præterea, illud quod est minimum in aliquo genere ordinatur ad id quod est maximum in genere illo. Sed nihil est minus in vita christiana quam observantia præceptorum, nihil autem majus quam observantia consiliorum. Ergo præcepta ordinantur ad consilia.

15. Præterea, Hieronymus dicit *Super Matth.* : « Qui præcepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest. » Ergo oportet quod prius aliqui impleant præcepta quam consilia.

16. Præterea, prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Sed a præceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia : non enim sequitur, si aliquis servat præcepta, quod servet consilia. Ergo observatio præceptorum naturaliter præcedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir.* : « Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est . *Non mœcharberis* : et quæcumque non jubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est : *Bonum est homini mulierem non tangere* ; tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum. » Sed hæc duo cadunt sub præcepto, ut patet Matth. xxii. Ergo consilia ordinantur ad præcepta.

Præterea, illud quod est electionis, ordinatur ad id quod est necessitatis ; quia electio est eorum quæ sunt ad finem. Sed consilia sunt electionis, præcepta autem necessitatis. Ergo consilia ordinantur ad præcepta.

Præterea, illud per quod aliquid plenius perficitur ordinatur ad illud. Sed per consilia plenius et tutius conservantur præcepta. Ergo consilia ordinantur ad præcepta.

Respondeo dicendum quod præcepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior, et uterque actus sub legis præcepto cadit ; unde Augustinus dicit *Contra Faustum*, quod « quia Judæi non intelligebant homicidium nisi per interemptionem corporis humani, aperuit Dominus, omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. » Similiter etiam tantummodo corporalem cum femina illicitam cohabitationem vocari mœchiam, quæ in lege prohibita : sed Dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere. Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub præcepto cadunt. Consilia ergo ordinantur ad præcepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus ; sed diversimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem. Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem ; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera : et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicæ, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi : et ad hæc duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem ; scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem ; unde dicitur in *Collationibus Patrum*, collat. I, cap. v, *Pat. lat.* t. XLIX, col. 487: « Quidquid nos ad puritatem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est : quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et vitium [1] devitandum est. Pro hac enim universa agimus [2] atque toleramus : pro hac, patria, parentes, [3] dignitates, divitiæ, deliciæ mundi hujus et voluptas universa contemnitur [4], » ut scilicet puritas cordis perpetua retineatur ; » et postea subdit, cap. vii, col. 489: « Pro hac jejuniorum [5] inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illæsas præparare [6] cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere. « Et hoc idem Augustinus dicit *De moribus Ec-*

[1] « Ac noxium. »
[2] « Toleramus et agimus. »
[3] « Parentes, patria. »
[4] « Contemnuntur. »
[5] « Jejunia. »
[6] « Illæsum parare cor nostrum et conservare. »

clesiæ. « Non rejiciendis, » inquit, « generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiæ perdomandæ, et dilectioni fratrum retinendæ invigilat omnis intentio ; » et ibidem dicitur : « Caritas præcipue custoditur, si caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur. » Unde et Apostolus, I ad Corinth. VII, virginitatis consilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier innupta cogitet quæ sunt Dei, quomodo placeat Deo ; et Dominus Matth. XIX, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo Deum sequatur : quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus.

Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad præcepta, secundum quod sunt de interioribus actibus virtutum ; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta : *Non occides ; Non furtum facies etc.*, ordinantur consilia ad præcepta non sicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio abstineat ; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena : cum exteriora opera consiliorum sint majora quam exteriora opera præceptorum ; ordinantur tamen ad ea inquantum faciunt ea tutius et firmius conservari : qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis ; unde et Augustinus dicit in XIX lib. *Contra Faustum* : « Omnia ex Hebræorum lege commemorata Dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscurum posuisset : vel ad tutius conservandum quod illa voluisset ; » et in libro *De sermone Domini in monte* dicit quod dum fiunt illa quæ adduntur ad perfectionem, multo magis fiunt illa quæ præmissa sunt ad inchoationem.

Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad præcepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum ; sed ad præcepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmius conserventur per modum removentis prohibens : et primum horum est causa secundi : firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositæ.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quosdam dives ille mentitus est dicens se præcepta observasse, et præcipue quantum ad unum præceptum quod ibidem commemoratur, pertinens ad interiorem actum, scilicet : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Unde Origenes dicit *Super Matthæum*, *Pat. græc. lat.* t. XIII, coll. 1293-96 : « Scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei : *Vade, et vende omne quæ habes*, cœpit dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : Feci legem et Prophetas ? Scriptum est enim in lege : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* : et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos [1]. » Impossibile enim est implere prædictum mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum, qui dicit *Super Matth.*, lib. III, cap. XIX, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 137 : « Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis, *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* : opere complesset, quomodo postea audiens : *Vende omnia quæ habes et da pauperibus* : tristis abiisset [2] ? Sed quia Chrystomomus (*a*) *Hom.* LXIII, al. LXIV *In Matth.*, *Pat. græc. lat.* t. LVIII, col. 604, et alii expositores dicunt adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc præceptum : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquid non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis : hoc enim modo non implet hoc præceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut præcepta perfectius custodiantur : et ideo Dominus, observanti præcepta imperfecte, superaddit consilia, per quæ præcepta perfectius observentur.

Ad secundum dicendum quod perfectio vitæ in præceptis, secundum quod

[1] Hæc ibi in veteri interpretatione.
[2] « Recessit. »
(*a*) Hic utitur S. Thomas genuino D. Chrysostomi commentario *In Matthæum.*, Juxta auctorem *Op. imperfect.*, adolescens mentitus est.

sunt de interioribus virtutum actibus, consistit essentialiter: nam caritas *est vinculum perfectionis*, sicut Apostolus dicit ad Coloss. III, 14; et ideo, cum Dominus præcepta caritatis posuisset Matthæi v, 48, subjungit : *Estote ergo perfecti.* Sed in consiliis, quæ sunt de quibusdam exterioribus actibus, consistit instrumentaliter; quia scilicet hujusmodi consilia sunt quasi quædam instrumenta per quæ facilius ad perfectionem pervenitur. Unde in *Collationibus Patrum* dicitur, ubi supra, cap. VII, col. 490 : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. » Et Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ :* « Sic audiamus præcepta perfectionis, ne currere negligamus ad perfectionem caritatis. » Et Hieronymus *Super Matthæum*, ubi supra, col. 138, dicit, exponens illud : *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te* : « Quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, jungit quod perfectum est : Et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? quasi diceret : Fecimus quod jussisti : quid ergo [1] dabis præmii ? » Præcepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem justitiam ; sed perfectio vitæ consistit in ipsa plena observantia præceptorum.

Ad tertium dicendum quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter : uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam ; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest, sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit. Similiter et consilia ordinantur ad præcepta, non quia sine consiliis præcepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores : nam Abraham, qui et conjugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Gen. XVII, 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus*; sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam præceptorum observantiam pervenitur.

Ad quartum dicendum quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorumdam dictum, qui credebant virginitatem esse necessariam solum ad carendum tribulatione corporis, quæ in matrimonio sustinetur. Observatio autem præceptorum etsi in hoc sæculo fiat, non tamen pertinet ad hoc sæculum, sed futuro sæculo conjungit.

Ad quintum dicendum quod præcepta pertinent et ad activam et ad contemplativam vitam; consilia vero sunt instrumenta contemplativæ vitæ. Sed ibi præcessit mentio de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ pertinet ad vitam activam.

Ad sextum dicendum quod etiam in ipso exercitio præceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque millium pertineat ad præcepta, et numerus quatuor millium ad consilia : sed primum pertinet ad imperfectam observantiam præceptorum, qualis etiam in sæculari vita interdum habetur ; secundum vero pertinet ad perfectam observantiam præceptorum, ad quam ordinantur consilia. Nec tamen quia primo Dominus pavit quinque millia quam quatuor millia, oportet quod aliquis prius exerceatur in vita sæculari quam transeat ad religionem ; quia etiam religionem intrantes, non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem assequendam se exercitant ; sicut et intrantes scholas logicæ, non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant : unde et religio quædam perfectionis schola est.

Ad septimum dicendum quod exempla quæ traduntur in Evangeio sunt exempla Christi, quæ pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam observantiam præceptorum : unde et ibidem subdit exempla, ut hic : *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde*, Matth. XI 19.

Ad octavum dicendum quod caritas habet multos gradus : nam primo est caritas incipiens, et postea proficiens, et ultimo perfecta : unde caritas in spirituali vita est principium et finis.

Ad nonum dicendum quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio præceptorum quantum ad exteriores actus ; tamen observatio præceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior. Difficilius enim est deponere animi cupiditates quam possessiones ; et tamen difficilius est observare

[1] « Igitur nobis. »

exteriores actus præceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex præmissis patet.

Ad decimum dicendum quod incipientes sunt in ordine [1] instruendorum [2] ab aliis : et ideo præcepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita sæculari quam in religione; sed quando jam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex se ipsis, non solum consilia, sed etiam præcepta.

Ad undecimum dicendum quod, sicut dictum, est caritas et est principium spiritualis vitæ, et finis; et ideo et ipsa præcedit inchoata, tamquam de esse existens spiritualis vitæ, et ipsa [3] sequitur tamquam pertinens ad perfectum spiritualis vitæ; et tamen ea quæ sunt de bene esse, ordinantur ad conservationem eorum quæ sunt de esse rei.

Ad duodecimum est dicendum quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quæ alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotæ utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicæ; et tamen primo addiscuntur regulæ logicæ ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotæ argumentantur. Et similiter facilius est observare præcepta secundum imperfectum modum quam observare consilia; et tamen qui tendunt ad perfectam præceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

Ad decimumtertium est dicendum quod illa quæ ibi Dominus superaddit, non sunt consilia, sed præcepta; ut patet ex ipsis verbis Domini quæ ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro *De sermone Domini in monte*.

Ad decimumquartum dicendum quod observantia præceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum, si observentur perfecte.

Ad decimumquintum dicendum est quod perfectiora Evangelii non solum sunt consilia, sed etiam præcepta, ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum est dicendum quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod semper sit prius tempore; non enim in Angelis vivere præcedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio Angeli vitam perfectam habent; quæ est intellectualis. Et similiter qui volunt plenius præcepta custodire, statim a principio consilia assumere debent; licet non omnes observantes præcepta observent consilia.

[1] Al. : « sine ordine. »

[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « instrumentorum. »

[3] Al. : « et ipsam. »

QUODLIBETUM QUINTUM.

QUÆSTIO I.

Deinde quæsitum est de Deo et Angelis et hominibus. De Deo quæsitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam assumptam. Quantum ad naturam divinam quæsitum est de scientia, et de potentia. Circa scientiam Dei quæsita sunt duo : 1° utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum; 2° utrum præsciti a Deo possint demereri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

Ad primum sic procedebatur. Videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coæternus. Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

Sed contra : Deus nihil scit quod ejus omnipotentiæ præjudicet. Præjudicaret autem ejus omnipotentiæ, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum : quia sic ejus potentia ad illud instans limitaretur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

Respondeo dicendum quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, præsupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo ut simul cum eo quod fit, producatur mensura loci vel temporis ; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur : non quidem quasi in aliquo loco vel tempore præexistente ; sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit ; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit ; sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum; sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere majorem. Si ergo quæratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit ; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit; Dei enim potentia est æterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum [1], cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicæ fidei veritate, quæ habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non faceret [2], ut infra dicetur ; ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret. Sed adhuc intelligendum est quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum prædictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit ; idest quod duratio mundi in infinitum ante præcesserit. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit ; quia quantumcumque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere ; et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit : sicut etiam est dare supremum « ubi, » usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit.

Et sic patet quod quæstio cessat [3].

ARTICULUS II.

Utrum præsciti a Deo possint demereri.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod præsciti a Deo non possint demereri. Sicut enim aliqui sunt electi a Deo ab æterno ad gloriam habendam, ita etiam aliqui sunt præsciti a Deo ad hoc quod suæ naturæ relinquantur. Sed naturalibus non meremur. Ergo præsciti a Deo non demerentur.

Sed contra : nullus damnatur a Deo nisi propter demeritum, cum Deo sit judex justus. Sed præsciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

Respondeo dicendum quod scientia Dei comparatur ad res creatas sicut ars ad artificiata ; unde sicut ars non solum est cognoscitiva sed factiva eorum quæ secundum artem fiunt, peccatorum [4] vero quibus ab artis regulis deviatur est cognoscitiva tantum ; ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum ; malorum vero, sive peccatorum, quæ sunt deviationes quædam ab æterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa. Et sic patet quod boni qui per gratiam justificantur, non solum sunt a Deo ab æterno præcogniti, sed etiam electi ad gratiam habendam : peccatores autem qui non justificantur per gratiam, non sunt electi vel præordinati a Deo ad culpam, sed solum præsciti quod non sint gratiam [5] habituri, sed suæ naturæ sint relinquendi. Quia vero omne agens potest in id quod est infra se, non autem in id quod est supra se ; natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturæ ; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens ; homo enim peccando descendit a dignitate suæ naturæ. Et sic patet quod præsciti pospossunt demereri.

[1] C : « qui prius non potuit, vel cum. »
[2] Sic codd. — Edit. : « non fuerit. »
[3] Sic B, C, D. F, G. — Edit. : « restat. »
[4] Sic codd. — Edit. : « eorum vero quæ, » et omitt. : « tantum. »
[5] Al. : « per gratiam. »

Ad primum dicendum quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non meremur neque demeremur, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod naturalia ipsa non sunt merita vel demerita ; et sic verum est quod merita sunt supra naturam, et demerita sunt contra naturam. Alio modo potest intelligi sic quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi, et sic falsum est ; naturalia enim adjuta per gratiam sunt principia merendi, sibi autem relicta possunt esse principia demerendi, ut dictum est.

QUÆSTIO II.

Deinde circa potentiam quæsita sunt duo : 1° utrum Deus possit virginem corruptam reparare ; 2° utrum Deus possit peccare, si vult.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit virginem reparare. — Art. LXXIII, et CXXXIX, corp. ; et II-II, quæst. XV, art. III, ad 2 et 3 ; et II part., quæst. LXXXIX, art. III, ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit virginem reparare. Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non sit impossibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucæ I. Sed hoc est quoddam verbum, virginem reparare post lapsum. Ergo Deus potest virginem reparare post lapsum.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, *Ep.* XXII *ad Eustochium*, *Pat. lat.* t. XXII, col. 397 : « Cum [1] Deus cetera possit, non potest reparare virginem post ruinam ; et habetur in *Decreto* XXXII, quæst. V.

Respondeo dicendum quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis ; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam : potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis prædictæ, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro ; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare : non enim potest facere ut jam ea quæ est cognita a viro, non fuerit cognita ; sicut nec de aliquo quod factum est potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens : unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis ; et hoc est simul esse et non esse ; et ejusdem rationis est, quod fuit, non fuisse. Unde Augustinus dicit XXVI *Contra Faustum* : « Quisquis dicit : Si omnipotens est Deus, faciat ut ea quæ facta sunt facta non fuerint, non videt se hoc dicere, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt falsa sint. »

Ad primum ergo dicendum quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV *Metaphys.*

ARTICULUS IV.

Utrum hæc sit falsa : Deus potest peccare, si vult. — I part., quæst. XCIII, art. I, corp. ; et II-II, quæst. VI, art. II, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hæc sit falsa : « Deus potest peccare, si vult. » De quocumque enim possum dicere quod homo potest facere si vult, potest etiam dici simpliciter quod homo potest facere illud. Si ergo hæc propositio est vera : « Deus potest peccare, si vult, » sequitur quod hæc si vera : « Deus potest peccare. » Sed hoc est erroneum. Ergo et primum.

Sed contra : quicumque vult peccare, peccat. Sed sequitur : « Si Deus peccat, potest peccare. » Ergo sequitur : « Si vult, potest peccare. »

Respondeo dicendum quod hæc conjunctio « si » ordinem quemdam importat. Potest autem in proposito duplicem ordinem importare. Uno quidem modo ordinem causæ sive principii ; et hoc modo propositio falsa est : voluntas enim Dei est principium et causa respectu creaturarum, non autem respectu eorum quæ pertinent ad divinam naturam : unde non dicimus quod Pater genuerit Filium voluntate, sed naturaliter, ut patet per Hilarium in libro *De Synod.*, § LXIII, *Pat. lat.* t. X, col. 520. Potentia [2] autem Dei ad ipsam naturam divinam pertinet : unde hoc ipsum quod est posse peccare non

[1] « Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. »

[2] « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit : sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. »

est subjectum divinæ voluntati; alioquin voluntas Dei esset principium immutationis divinæ quod est impossibile. Alio modo potest importare ordinem consequentiæ; et sic hæc locutio est vera: « Si Deus vult peccare, potest peccare. » Sequitur enim sine conditione, si argumentamur ex impossibili posito: « Deus vult peccare, ergo potest peccare. » Omnia enim quæ vult, potest; sed non e converso.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur: Si homo vult currere, potest currere, antecedens est possibile, et ideo consequens est simpliciter possibile; sed cum dicitur sic: « Si Deus vult peccare, potest peccare: » antecedens est impossibile; unde nihil prohibet conditionalem esse veram, consequente existente impossibili.

QUÆSTIO III.

Deinde quantum ad naturam assumptam quæsita sunt duo: 1° utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus ejus redierit; 2° in quo Christus nobis majus signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis[1] sub sacramento in cibum.

ARTICULUS V.

Utrum totus sanguis Christi qui in passione ejus est effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. — III part. quæst. LIV, art. III, ad 1; IV, dist. XLIV, quæst. I, art. II, quæst. II

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod totus sanguis Christi, qui est in passione ejus effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. Resurrectio enim nostra conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud ad Philip. III, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Sed ad corpus nostrum in resurrectione redibit totum quod fuit de veritate humanæ naturæ. Sanguis autem Christi in passione effusus, fuit de veritate humanæ naturæ, et sacer dicitur, secundum illud: *Quem sacer cruor perunxit fusus Agni corpore.* Ergo videtur quod ille sanguis Christi in passione effusus, in resurrectione ad corpus ejus redierit.

2. Præterea, Verbum Dei nunquam deposuit quod in nostra natura assumpsit, partibus humanæ naturæ ab invicem in passione separatis. Sed Verbum Dei assumpsit in natura nostra non solum corpus, sed etiam sanguinem. Ergo sanguis ille nunquam fuit a Verbo depositus: rediit ergo ad ipsum in resurrectione.

Sed contra est quod in aliquibus Ecclesiis sanguis Christi usque hodie dicitur servari.

Respondeo dicendum quod in resurrectione tam Christi quam nostra, totum quod fuit de veritate humanæ naturæ, reparabitur; non autem illa quæ de veritate humanæ naturæ non fuerunt. Et quamvis circa ea quæ sunt de veritate humanæ naturæ, sit diversa diversorum opinio; secundum quamlibet opinionem non totus sanguis nutrimentalis, idest qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Cum ergo Christus ante passionem comederit et biberit, nihil prohibet in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanæ naturæ non pertinet, et quem non oporteret ad corpus ejus in resurrectione redire.

Sed quia specialiter fit quæstio de sanguine in passione effuso pro redemptione humani generis; de hoc magis dicendum videtur quod totus in resurrectione ad corpus Christi redierit, triplici ratione. Quarum prima accipi potest ex ætate Christi patientis. Passus est enim in perfectissima ætate, in qua maxime ea quæ in homine inveniuntur, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videntur, tamquam ad maximam perfectionem adducta. Secunda sumitur ex merito passionis. Si enim Sanctorum Martyrum illæ partes in quibus passionem pro Christo sustinuerunt, quemdam privilegiatum fulgorem in resurrectione habebunt[2], ut Augustinus dicit, XXI *De civitate Dei*; ergo multo magis sanguis Christi, quem pro salute humani generis effudit, ad gloriosam resurrectionem reparatus est. Tertia ratio potest sumi ex ipsa virtute passionis. Sanguis enim ille

[1] C: « nobis omnibus in cibum sub sacramento altaris. »

[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit.: « habent. »

in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud ad Heb. ult., 12 : *Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portam passus est.* Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti, ut Damascenus dicit in lib. III *De fid. orth.*, cap. XV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 1057-58. Unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit Divinitati unitus ; et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur aliis humanitatis partibus. Sanguis autem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi, percussa miraculose fluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus majus dilectionis signum ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus majus dilectionis signum nobis ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis. Caritas enim patriæ perfectior est quam caritas viæ. Sed beneficium illud quod nobis Christus contulit, corpus suum dans nobis in cibum, magis assimilatur caritati patriæ, in qua plene fruemur Deo ; passio autem quam pro nobis subiit magis assimilatur caritati viæ, in qua nobis pro Christo imminet patiendum. Ergo majus est dilectionis signum quod Christus corpus suum tradidit nobis in cibum, quam quod Christus passus est pro nobis.

Sed contra est quod dicitur Joan. XV, 13 : *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Respondeo dicendum quod illud quod est potissimum in unoquoque genere est mensura omnium eorum quæ sunt illius generis, ut patet per Philosophum in X *Metaphys.* Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum ; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis quo quis alium amat. Unde et in IX *Ethic.* Philosophus dicit quod « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad se ipsum. » Pertinet autem ad amorem quo quis amat se ipsum, ut velit sibi bonum : unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod sibi vult propter amicum prætermittit, secundum illud Prov. XII, 26 : *Qui negligit damnum propter amicum justus est.* Vult autem homo sibi triplex bonum particulare ; quæ sunt anima, corpus, et res exteriores. Est ergo aliquod signum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur ; majus autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur, vel labores vel verbera pro amico sustinendo [1] ; maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit, pro amico moriendo. Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum ; quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet : unde patet quod primum est majus dilectionis signum : unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi ; veritas autem præeminet figuræ, et res memroiali.

Ad primum ergo dicendum quod exhibitio corporis Christi in sacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria ; sed passio ejus pertinet ad ipsam Dei dilectionem, nos a perditione ad patriam revocantem ; dilectio autem Dei non est major in patria quam sit in præsenti.

QUÆSTIO IV.

Deinde circa Angelos quæsitum est unum ; scilicet utrum Lucifer sit subjectum ævi.

ARTICULUS VII.

Utrum Lucifer sit subjectum ævi. — I part., quæst. LXIII, art. VII, et IX, ad 3.

Et videtur quod sic. Sicut subjectum temporis est primum temporale simplicissimum, ita subjectum ævi videtur esse simplicissimum æviternum. Hoc autem est Lucifer, qui inter Angelos supremus fuit secundum suam naturam creatus. Ævum autem non respondet gratiæ, sed

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « sumendo. » Al. : « retinendo. »

naturæ; alioquin corpora cœlestia, quæ non sunt susceptiva gratiæ, ævo mensurari non possent. Cum ergo dona naturalia integra remanserint in dæmonibus post peccatum, sicut Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nomin.*; videtur quod ævum sit in Lucifero sicut in subjecto.

Sed contra: ævum est quædam æternitatis participatio. Sed Angeli beati magis sunt in participatione æternitatis quam Lucifer, qui est beatitudinis expers. Ergo Lucifer non est subjectum ævi, sed magis supremus beatorum Angelorum.

Respondeo dicendum quod ex ignorantia linguæ græcæ provenit quod communiter apud multos ævum ab æternitate distingueretur, ac si distingueretur anthropos ab homine. Quod enim in græco dicitur ævum, in latino dicitur [1] æternitas: et sic etiam Dionysius, cap. X, *De divin. nomin.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 938-9, pro eodem utitur æternitate et ævo. Sed quia nominibus utendum est ut plures, si utrumque distinguamus ab invicem, ævum nihil aliud erit quam æternitatis participatio; ut scilicet essentialis æternitas ipsi Deo attribuatur, ævum autem quasi participata æternitas substantiis spiritualibus, quæ sunt supra tempus. Quia vero id quod per essentiam dicitur semper est mensura illius quod dicitur per participationem; potest dici quod prima mensura omnium æternorum est ipsa Dei æternitas, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiæ, ut dicit Commentator in X *Metaphys.* Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest ejusdem generis, dicunt quidam quod non est una mensura communis, sed quodlibet æviternum habet suum ævum; sed hi propriam vocem ignorant; sic enim esset verum quod dicunt, si omnia æviterna essent æqualia: sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem non est verum; quia in Angelis est accipere primum, medium, et ultimum: non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos Angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium, capit. X *Cœlestis hierar.*, § II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 274. Et quia semper illud quod est simplicissimum est mensura in quolibet genere, sicut dicitur in X *Metaph.*, text. comm. II; ideo necesse est ut duratio simplicissimi æviterni sit ævum omnium æviternorum: et ita simplicissimum æviternum est subjectum ævi.

Sed attendendum quod substantiæ spirituales mensurantur ævo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in libro *De causis* dicitur, quod sunt in momento æternitatis secundum substantiam et operationem: et sic oportet quod ille Angelus qui est subjectum ævi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium Angelorum bonorum, cujus operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium Angelorum est subjectum ævi, non autem Lucifer.

Ad primum ergo dicendum quod aliqui posuerunt Luciferum non fuisse supremum Angelorum: sed, sicut Damascenus dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. IV, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 875, fuit primus eorum qui præerant ordini terrestri. Si vero concedamus secundum Gregorium, quod fuerit supremus omnium, tunc dicendum est quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc dæmones decidunt a summa simplitate ævi. Unde Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nomin.*, quod dæmones dicuntur mali, propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de hominibus: et primo quantum ad ea quæ possunt omnibus esse communia; secundo quantum ad ea quæ pertinent ad quosdam horum status. Circa communia vero quæsitum est quadrupliciter: primo quidem de his quæ pertinent ad naturam hominis; secundo de his quæ pertinent ad sacramenta; tertio de his quæ pertinent ad virtutes; quarto de his quæ pertinent ad præcepta. Circa primum quæsita sunt tria: 1° quantum ad personas hominum; utrum scilicet si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur; 2° quantum ad intellectum, utrum scilicet verbum cordis sit species intelligibilis; 3° quantum ad vo-

[1] Edit. omitt.: « dicitur. »

luntatem; utrum scilicet ea quæ per timorem fiunt, sint voluntaria.

ARTICULUS VIII.

Utrum si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. — Art. LXIII, Sed contra, et ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, non iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. Si enim Adam non peccasset, soli electi nascerentur. Ergo non fuissent nati illi peccatores qui finaliter sunt reprobati, et per consequens nec eorum filii; quia si non sunt iidem patres, consequens est neque filios esse eosdem. Multi autem nunc salvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo si Adam non peccasset, non iidem salvarentur qui nunc salvantur.

2. Præterea, secundum Philosophum, semen est superfluum alimenti. Sed aliis cibis homo usus fuisset in paradiso, si non peccasset, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuisset semen, et per consequens alii filii.

Sed contra est quod Gregorius dicit, IV *Moral.*, cap. XXXIII, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 671 : « Si primum parentem nulla peccati putredo corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab eo [1] electi nascerentur. »

Respondeo dicendum quod cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur [2]; impossibile est eumdem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cujus impressione cera sigillatur. Et quamvis superfluum alimenti sit semen, secundum Philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur : quia ex illis cibis non sumitur semen nisi quatenus aliqualiter in substantiam parentum convertuntur.

Dicunt quidam sequentes Anselmum, lib. I *Cur Deus homo*, cap. XVIII, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 387, quod [3] si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset et ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur fuissent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur, ex peccatoribus nascantur, sicut in objiciendo tangebatur, consequens est quod essent ali parentes salvandorum, et per consequens alii filii. Sed hæc positio non videtur esse vera : quia, secundum Augustinum, XIV *De civit. Dei*, status corporis in homine proportionabiliter respondet statui animæ. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis; tamdiu habuit animam potentem peccare et non peccare : habuit autem corpus animale quamdiu fuit in statu generandi; quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset ; et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel ejus posteri postmodum peccarent, ut Hugo de Sancto Victore dicit [4], lib. I *De sacrament.*, part. VI, cap. XXIV, *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 277. Unde ex hoc sequitur parentum diversitas, quod nunc sunt aliqui peccatores, tunc autem non essent; sed est aliud unde necesse est ponere diversitatem parentum : quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Jacob : multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati : alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur.

Unde relinquitur quod aliqui nunc salvantur, qui, si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur. Nec tamen Dei prædestinatio falleretur; quia Deus prædestinavit homines habens scientiam futuri eventus. Quod vero Gregorius dicit, quod si primus homo non peccasset, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, indubitanter verum est. Non enim

[1] « Ab illo. »

[2] Edit. rom. forma formatur. »

[3] « In illa justitia, in qua erant, videtur quod si vicissent ut non peccarent tentati, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. »

[4] « Obedientia naturam ad incorruptionem non mutasset, donec tempore suo usque in finem servata fuisset perfecta. »

in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii iræ nascuntur. Qod autem subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt nascerentur, intelligendum est quod pronomen facit simplicem demonstrationem, quia scilicet soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis; non autem demonstrationem personalem, quia aliæ personæ essent hominum qui salvarentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IX.

Utrum verbum cordis sit species intelligibilis. — I part., quæst. XXXIV, art. I; et quæst. LXXXIV, art. IV, corp. et ad 1; quæst. LXXXV, art. II; opusc. LIII, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis. Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

2. Præterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

Sed contra: Verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

Respondeo dicendum quod secundum Augustinum, XV *De Trinit.*, verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, inquantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in III *De anima*, text. comm. XXI. Una quidem quæ vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in se ipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum; quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem; quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quæ est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta; prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quædam species intelligibilis.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus intelligit aliquid dupliciter : uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

Ad secundum dicendum quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili : unde per formam quæ sibi a sensibili imprimitur, sentit : non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem; hoc autem facit vis imaginativa, cujus formæ quodammodo simile est verbum intellectus.

ARTICULUS X.

Utrum ea quæ fiunt ex timore, sint voluntaria. — II-II, quæst. VI, art. VI, corp., et VII, ad 1.

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ea quæ fiunt ex timore, non sint voluntaria. Necessitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in V *Metaph.*, text. com. VI. Sed ea quæ fiunt ex timore, dicuntur ex necessitate fieri. Non ergo sunt voluntaria.

Sed contra: omne quod quis operatur propter finem est voluntarium. Sed ea quæ quis operatur ex timore operatur propter finem; scilicet ad vitandum malum quod timet; sicut qui projicit merces in mare, vitat submersionem navis. Ergo hujusmodi sunt voluntaria.

Respondeo dicendum quod, cum bonum sit voluntatis objectum, hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit voluntarium, quo modo se habet ad hoc quod sit bonum. Contingit autem aliquid in universali consideratum esse bonum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias redditur malum; sicut generare filios est bonum, sed generare filios ex non sua uxore est malum. Et similiter contingit aliquid in universali

consideratum esse malum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias fit bonum; sicut occidere, secundum se est malum; sed occidere hominem perniciosum multitudini, est bonum. Et quia actiones circa singularia judicantur bonæ vel malæ, et per consequens voluntariæ vel involuntariæ, simpliciter quidem consideratis singularibus circumstantiis, secundum quid autem secundum quod in universali considerantur; ea quæ ex timore fiunt, in universali quidem considerata, sunt mala et involuntaria; sed si considerentur secundum singularia quæ circumstant, sic sunt bona et voluntaria : sicut projicere merces in mare, secundum se consideratum, est malum et non voluntarium; sed in tali casu est bonum et voluntarium. Unde et Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod hujusmodi mixta sunt ex voluntario et involuntario; simpliciter autem sunt voluntaria, secundum quid autem involuntaria, ex necessitate facti.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VI.

Deinde circa sacramenta quæsitum est. Primo de sacramento Eucharistiæ. Secundo de sacramento pœnitentiæ. Tertio de sacramento matrimonii. Circa Eucharistiam quæsita sunt duo : 1° utrum forma panis annihiletur; 2° utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

ARTICULUS XI.

Utrum forma panis in sacramento Eucharistiæ annihiletur. — III part. quæst. LXXV, art. IV, et VI, corp. et ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod forma panis in sacramento Eucharistiæ annihiletur. Illud enim annihilari videtur quod desinit esse, et in nihil convertitur. Sed forma panis, facta consecratione, desinit esse, nec est dare in quod convertatur : non enim convertitur in materiam corporis Christi, nec etiam in formam ejus, quæ est anima; alioquin anima esset ibi ex vi sacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

2. Præterea, Augustinus dicit super illud Joan. XVII : *Clarifica me, Pater*, etc.: « Si humana natura convertitur in Verbum, si diligentius cogitamus, homo periret in Deo. » Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo, si panis convertitur in corpus Christi, videtur quod annihiletur.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæst.*, Deus non est auctor [1] tendendi in non esse. Est autem auctor sacramenti Eucharistiæ. Ergo in illo sacramento nihil annihilatur.

Respondeo dicendum quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem; unde terminus annihilationis est nihil. Consecratio autem panis in sacramento Eucharistiæ non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi; alioquin non esset dare quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento; non enim incipit ibi esse per modum localem, alioquin desineret esse in cœlo. Relinquitur ergo quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transubstantiatio panis in corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum quod sicut in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum; ita etiam in sacramento altaris non est quærendum seorsum de forma aut materia in quid convertatur; sed totus panis convertitur in totum corpus Christi, inquantum est corpus : quia si in triduo mortis Christi fuisset consecratio facta, non fuisset ibi anima; sed corpus exanime, sicut in sepulcro jacebat.

Ad secundum dicendum quod perire diceretur natura humana, si converteretur in Verbum, inquantum esse [2] desineret quod pertinet ad terminum « a quo; » non autem annihilaretur quantum ad terminum « ad quem [3] ».

ARTICULUS XII.

Utrum sacerdos debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

Circa secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod sacerdos non debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti. Non enim debet sacerdos

[1] Al. : « actor, et sic infra. »
[2] Al. : « quantum esse. »
[3] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « non autem si annihilatur. »

peccatum occultum publicare. Publicaret autem, si ei daret hostiam non consecratam, cum aliis sociis daret consecratam. Ergo sacerdos non debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

2. Præterea, hostia consecrata a sacerdote alicui fideli porrecta, a circumstantibus adoratur. Si ergo exhiberet hostiam non consecratam loco consecratæ, quantum est in se, faciet populum idololatrare; quod est grave peccatum. Non ergo sacerdos debet peccatori occulto petenti dare hostiam non consecratam.

Sed contra est, quia sacerdos est medicus animarum: sapiens autem medicus vitat, quantum potest, periculum infirmi quem accepit in cura; peccatori autem, cujus curam habet, imminet magnum periculum, si in conscientia mortalis peccati corpus Christi accipiat; quia *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur I Cor. IX, 29. Ergo sacerdos bene facit, si ejus periculum evitet, porrigens ei hostiam non consecratam.

Respondeo dicendum quod veritati non est aliqua fictio adjungenda, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut Apostolus dicit II ad Cor. IV: et propter hoc Augustinus probat in lib. LXXXIII *Quæst.* quod corpus Christi non fuit phantasticum, quia veritas, quæ est Christus, non potuit fallere; et ideo in sacramentis Ecclesiæ nihil est per fictionem agendum, et præcipue in sacramento altaris, in quo totus Christi continetur. Esset autem quædam fictio, si hostia non consecrata daretur; cum etiam sacerdos, quantum in se est, populo fieret idololatrandi occasio; qui quamvis peccatum idololatriæ non incurreret, æstimans probabiliter hostiam esse consecratam; tamen sacerdos in hoc quod hostiam non consecratam populo exhiberet adorandam, idololatriæ crimen incurreret. Unde hoc in nullo casu est faciendum, ut hostia non consecrata exhibeatur uni vel pluribus tamquam consecrata. Debet ergo sacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut pœnitentiam agat, et sic ad sacramentum accedat; quod si pœnitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico se immisceat; quod si se immiscuerit, debet ei dare hostiam consecratam.

Unde prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum quod stultus esset medicus, qui cum majori suo periculo minus periculum infirmi vellet impedire; puto si vellet ipse venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo autem magis peccat sacerdos fictionem faciens in sacramento Christi quam peccator indigne sumens. Unde stultus esset sacerdos si, ut vitaret peccatum subditi, ipse gravius peccaret, fictionem faciens in sacramento veritatis.

QUÆSTIO VII.

Deinde circa sacramentum pœnitentiæ quæsita sunt duo: 1° utrum prælatus debeat subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit; 2° utrum in meliori statu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

ARTICULUS XIII.

Utrum prælatus possit subditum suum ab administratione removere. — IV, dist. XXI, quæst. III, art. I, quæst. I ad 3.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod prælatus possit subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit. Quia quod institutum est pro caritate, contra caritatem non militat. Sed sigillum confessionis institutum est pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur prælatus saluti subditorum providere. Est autem quandoque contra salutem subditi, si ei administratio dimittatur; ut puta si habeat occasionem recidivandi in peccatum. Ergo, non obstante sigillo confessionis, prælatus debet eum ab administratione removere.

Sed contra est, quia nihil est faciendum in præjudicium confessionis. Esset autem præjudicium confessionis, si subditus ab administratione removeretur propter crimen quod suo prælato confessus est; quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet prælatus subditum ab administratione removere propter peccatum quod ei confessus est.

Respondeo dicendum quod id quod per confessionem auditur, nullo modo est manifestandum nec verbo nec signo nec nutu; nec etiam aliquid est faciendum, unde in suspicionem peccati ali-

quis possit devenire. Si ergo amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem suspicionem habendam de ipso; nullo modo prælatus deberet subditum ab administratione removere; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod priores non amoverentur de suis prioratibus nisi propter culpam, manifestaretur peccatum confitentis per remotionem ab administratione. Unde si Abbas hoc faceret, graviter peccaret tamquam confessionem revelans. Posset tamen cum secreto caritative admonere ut cum instantia peteret cessionem, si hoc videret saluti ejus expedire. Si vero per amotionem ab administratione peccatum nullatenus manifestaretur; puta si in aliquo monasterio esset consuetum quod Abbas pro suo libito de facili aliquos ab administratione removeret : tunc alia occasione accepta posset subditum sibi confessum ab administratione removere, et deberet hoc facere, cum debita tamen cautela, si talis administratio esset subdito periculosa in posterum; quamvis etiam et in hoc casu melius esset quod eum induceret ad cessionem petendam. Si vero periculum in posterum non timeretur, non oportet quod pro peccato præterito per pœnitentiam deleto eum ab administratione removeret; sicut etiam Augustinus dicit in lib. *De adulterinis conjugiis* : « Cur adhuc deputamus adulteros quos credimus pœnitentia esse sanatos ? » Quandoque enim pœnitentes innocentibus meliores sunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum melius moriatur crucesignatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam qui moritur redeundo. — Art. XXXVIII; et IV, dist. XX. quæst. I, art. II, quæst. III, ad IV.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod melius moriatur crucesignatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur redeundo. Qui enim moritur in eundo, moritur quasi prosequendo votum suum, ut se exponat morti pro Christo, et ita moritur tamquam martyr; qui autem moritur redeundo, non moritur in proposito se exponendi pro Christo ; et ita moritur quasi confessor. Sed major est status martyrum quam confessorum. Ergo in meliori statu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

Sed contra : qui moritur in redeundo, jam consummavit votum suum; qui autem moritur in eundo, nondum consummavit, sed est quasi in principio. Perfectum autem melius est imperfecto, et finis principio. Ergo melius moritur in redeundo quam qui moritur in eundo.

Respondeo dicendum quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quæ actu agit, sed etiam illa quæ jam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud II ad Timoth. I. 12 : *Scio cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Manifestum est autem quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo : habet enim meritum ex assumptione itineris, et ulterius ex prosecutione, in qua forte multa gravia est passus : et ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo ; quamvis ire sit magis meritorium quam redire, genus operis considerando.

Ad primum ergo dicendum quod illud propositum exponendi se morti propter Christum, habuit etiam iste in eundo; nec hoc meritum perdidit, si se a peccato immunem [1] custodivit.

QUÆSTIO VIII.

Deinde circa matrimonium quæsita sunt duo : 1° si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat, non quidem quasi consentiens in matrimonium, sed solummodo volens fraudulenter surripere copulam carnalem, si post modum contrahat cum alia per verba de præsenti, utrum secunda sit uxor ejus ; 2° si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in judicio suum peccatum confiteri.

[1] C : « totaliter. »

ARTICULUS XV.

Utrum ille qui cognovit carnaliter quam spoponderat, possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de præsenti. — IV, dist. XXVII, art. II, quæst. II, III, corp.; et dist. XXVIII, art. III.

Circa primum sic procedebatur. Videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam desponderat per verba de futuro, non possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de præsenti. Judicio enim Ecclesiæ compellitur stare cum prima, quam carnaliter cognovit. Sed Ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum. Ergo videtur quod talis non possit cum alia muliere habere matrimonium; et ita illa cum qua secundo contraxit per verba de præsenti, non erit uxor sua.

Sed contra est, quod error hominis non præjudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis præsumentis esse consensum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per judicium Ecclesiæ compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter post contractum per verba de futuro. Ergo non præjudicat veritati secundi matrimonii, quod est rite contractum per verba de præsenti.

Respondeo dicendum quod, sicut Nicolaus [1] Papa dicit, causa matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus, sine quo cetera etiam cum coitu subsecuta frustrantur. Remota autem causa removetur effectus : unde, cum in primo matrimonio ponatur non fuisse consensus, manifestum est quod non fuit matrimonium ; et quia posita causa ponitur effectus, consequens est ut secundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuisse mutuus consensus per verba de præsenti expressus inter personas a matrimonio solutas.

Ad primum ergo dicendum quod Ecclesia in his quæ ad matrimonium pertinent, tripliciter se habet. Uno quidem modo per modum judicantis : et quia homines vident ea quæ apparent, secundum quod dicitur I Reg. XVI, oportet quod judex ecclesiasticus judicet secundum ea quæ sibi apparent per confessiones partium, et per idoneos testes, et per alia legitima documenta : quibus tamen [2] omnibus [3] adhibitis contingit [4] quandoque veritatem latere; et præcipue in his quæ pertinent ad interiora cordis, quæ humano testimonio probari non possunt, etsi per aliqua signa exteriora de his possit aliqua conjectura haberi. Et ideo judicium Ecclesiæ circa ea quæ ad matrimonium pertinent, si veritas lateat, non impedit sequens matrimonium contrahendum, nec dirimit jam contractum. Alio modo se habet per modum prohibentis vel punientis : et hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; puta, uxoricidæ pœnam imponit Ecclesia ut ulterius a matrimonio abstineat; si tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur. Tertio modo se habet per modum statuentis, quod fit solum auctoritate summi Pontificis : et secundum hoc personæ aliquæ redduntur illegitimæ ad contrahendum, ita quod si etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis ; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum aliquo machinata [5] est in mortem uxoris.

ARTICULUS XVI.

Utrum mulier accusata de adulterio occulto teneatur suum peccatum in judicio confiteri. — IV, dist. XXXVII, quæst. II, art. I, et dist. XLII, art. IV, quæst. III, ad. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier accusata de adulterio occulto, non teneatur suum peccatum in judicio confiteri. Nullus enim tenetur suum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris est occultum. Si autem in judicio confiteretur ipsum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accusata de adulterio suum peccatum in judicio confiteri.

Sed contra est, quia debet præstare juramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet pejerare. Ergo debet veritatem confiteri de suo peccato.

Respondeo dicendum quod circa hoc

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « Leo. »
[2] Sic B, C, D, F, D. — Edit. omitt. « tamen. »
[3] Al. : « in omnibus. »
[4] In quibusdam codd. : « convenit. »
[5] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « machinatus. »

est distinguendum. Si enim adulterium sit omnino occultum, non debet peccatum suum in judicio confiteri, nec debet ab ea exigi juramentum de veritate dicenda, quia occulta soli divino judicio reservantur, secundum illud I ad Cor. IV, 5 : *Nolite ante tempus judicare quousque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum.* Sed quando de [1] adulterio præcessit infamia[2], vel aliqua signa evidentia apparent, quæ vehementem suspicionem facere possunt, vel quando est semiplene probatum ; tunc debet ab ea exigi juramentum de veritate dicenda, et ipsa tenetur confiteri veritatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO IX.

Deinde circa virtutes quæsita sunt duo : 1° circa justitiam ; scilicet si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur ; 2° circa abstinentiam, utrum aliquis peccare possit nimis jejunando vel vigilando.

ARTICULUS XVII.

Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, teneatur eam restituere.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, non teneatur eam restituere. Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. IV. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius ; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium ejus.

2. Præterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. XXIV, 2 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem.* Ergo videtur quod ille qui est liberatus non teneatur ei restituere pecuniam mutuatam [3].

Sed contra est quod Dominus Matth. VII, 12, dicit : *Omnia quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutuasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.

Respondeo dicendum quod justitiæ actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonæ fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem, restitutio debeatur ex justitiæ præcepto ; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori ; et tanto magis, quanto in majori necessitate creditor sibi subvenit.

Ad primum ergo dicendum quod tunc in necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de suo subvenire ; ridiculum enim esset, si quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, et diceret se accipere panem alienum quasi communem ; quæ autem per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicit Philosophus in V *Ethic.* Iste autem qui in latrones incidit, potest se per amicos liberare mutuum accipiendo ; et ideo non fiunt ei omnia communia.

Ad secundum dicendum quod unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum ; et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit ; non autem tenebatur eam donare in casu quo ille poterat per mutuum liberari.

AREICULUS XVIII.

Utrum homo possit peccare nimis jejunando vel vigilendo. — II-II, quæst. LXXXVIII, art. II, ad III, et quæst. CXLVII, art. I, ad. I,

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod homo non possit peccare nimis jejunando vel vigilando. Deus enim non potest nimis ad homine diligi. Sed « Probatio dilectionis est [4] exhibitio operis, » ut Gregorius dicit in hom. quadam. *In*

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « ex adulterio procedit. »
[2] B, D, G : « instantia. »
[3] C : « quam sibi mutuavit. »
[4] « Exhibitio est. »

Evang., lib. II, *hom.* xxx, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 1220. Ergo videtur quod non possit aliquis peccare nimis jejunando vel vigilando propter Deum.

Sed contra est quod Bernardus confitetur se peccasse de hoc quod nimis corpus suum jejunando et vigilando debilitavit.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum in I *Polit.*, aliter est judicandum de fine, aliter de his quæ sunt ad finem; illud enim quod quæritur tamquam finis, absque mensura quærendum est; in his autem quæ sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quæ est finis ejus, facit quantumcumque potest majorem; sed adhibet medicinam secundum[1] quod convenit ad sanitatem faciendam.

Est ergo considerandum quod in spirituali vita dilectio Dei est sicut finis; jejunia autem et vigiliæ et alia exercitia corporalia non quæruntur tamquam finis; quia, sicut dicitur ad Rom. xiv, 17, *non est regnum Dei esca et potus;* sed adhibentur tamquam necessaria ad finem, idest ad domandas concupiscentias carnis, secundum illud Apostoli, I ad Corinth. ix, 27 : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo etc.* Et ideo hujusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis ; ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud ad Rom. xii, 1 : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem* ; et postea subdit : *rationabile obsequium vestrum.* Si vero aliquis intantum virtutem naturæ debilitet per jejunia et vigilias, et alia hujusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi, puta prædicator prædicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis, absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit : « De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui jejunium caritati, vigilias sensus integritati præfert. »

Et[2] per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO X.

Deinde circa præcepta quæsita sunt duo : 1° utrum præcepta ordine naturæ præcedant consilia; 2° utrum peccata quæ fiunt contra præcepta secundæ tabulæ sint graviora peccatis quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ.

ARTICULUS XIX.

Utrum præcepta ordine naturæ præcedant consilia. — Art. xciii.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod præcepta ordine naturæ præcedant consilia. Illud enim est prius ordine naturæ ad quod natura primo instigat. Sed præcepta sunt de primo intellectu naturæ, quia sunt de dictamine rationis naturalis, non autem consilia. Ergo præcepta sunt priora ordine naturæ quam consilia.

Sed contra est, quia prius natura dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo sicut imperfectum est prius perfecto ; et hoc modo præcepta non sunt priora consiliis, quia in præceptis caritatis præcipue consistit perfectio. Secundo per modum causæ tempore præcedentis effectum ; et sic etiam non sunt priora, quia non est necessarium quod aliquis prius impleat præcepta quam consilia. Tertio per modum originis, quando principium est simul tempore, sicut lux solis et radius. Sed nec hoc modo præcepta sunt priora; quia non est necesse quod quicumque servat præcepta, servet consilia. Ergo nullo modo præcepta ordine naturæ præcedunt consilia.

Respondeo dicendum quod circa hoc necesse est duo considerare : primo quid sit esse prius ordine naturæ, secundo quid sit præceptum et quid consilium; quibus manifestatis, evidenter apparebit quod quæritur.

De primo ergo sciendum est quod secundum Philosophum in V *Met.*, text. com. xvi, prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparationem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparationem ad principium loci, in disciplinis per comparationem ad prin-

[1] C : « secundum quod convenit ad sanitatem faciendam facit illa quæ ordinantur ad eam. »

[2] Sic B, C, D, G, F. — Edit. omitt. : « et per hoc patet responsio ad objecta.

cipium disciplinæ. Sic ergo et in ordine naturæ dicitur aliquid esse prius per comparationem ad naturæ principia, quæ quidem sunt quatuor causæ. Unde secundum unumquodque genus causæ, prius in ordine naturæ est quod propinpinquius est causæ. Quamvis autem causæ sint quatuor; tres tamen earum, scilicet efficiens, formalis et finalis, concurrunt in idem; unde relinquitur quod ordo naturæ sit duplex. Unus quidem secundum rationem causæ materialis, secundum quod imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Alius autem ordo naturæ est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia. Unde et Philosophus dicit, V *Metaph.*, text. com. XVI, quod « alia sunt potestate priora, alia perfectione. » Et quia forma est magis natura quam materia, ut probatur in III *Phys.*, text. com. XII, convenientius dicitur esse prius natura actus qui est prior substantia et specie, ut dicitur in III *Metaph.*, text. com. XII, quam potentia, quæ in uno et eodem est prior generatione et tempore. Unde Philosophus dicit in II *Perihermenias,* quod in his quæ contingit esse actu et potestate, ea quæ sunt actu sunt natura priora, tempore vero posteriora [1].

Circa secundum vero, scilicet circa rationem consilii et præcepti, considerandum est quod præceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod est dupliciter. Uno modo secundum se; et hoc modo finis est debitus in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quærere sanitatem. Alio modo est aliquod debitum propter aliud, scilicet id sine quo non potest perveniri ad finem : sicut medicus debet indicere diætam infirmo, sine qua non potest sanari. Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur, si sine hoc aliqualiter possit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet adhærere Deo per caritatem; unde dicitur I ad Tim. I, 5 : *Finis præcepti est caritas.* Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quæ consistit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde Apostolus dicit, ad Roman. VI, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia præcepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. XXII : secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud I ad Thes. IV, 3 : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Omnia vero alia quæ sunt spiritualis vitæ ordinantur ad prædicta sicut in finem, sed dupliciter. Quædam enim sunt talia sine quibus prædicti fines esse non possunt, et hæc cadunt sub præcepto, sicut : *Non habebis Deos alienos, Non furtum facies etc.* Quædam autem sunt sine quibus ad prædictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub præcepto; sed quia per hujusmodi facilius et melius pervenitur ad fines prædictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis hujusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex præcepto esse Romæ certo die, teneretur etiam ex debito præcepti Romam ire; non autem tenetur ex præcepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire : tamen caderet hoc sub consilio, inquantum equitando facilius et melius perveniret ad finem.

His ergo visis, patet de facili id quod quærebatur. Si enim comparemus consilia ad præcepta finalia, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de interiori cordis puritate; manifestum est quod præcepta sunt priora consiliis naturaliter ordine perfectionis, sicut naturaliter prior est [2] actus potentia, et finis his quæ sunt ad finem; sed consilia erunt priora naturaliter ordine generationis et temporis, inquantum scilicet per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus. Si autem comparemus consilia ad alia præcepta quæ ordinantur ex necessitate in prædictos fines; sic erit duplex consideratio. Nam in consiliis necesse est ut includantur præcepta : qui enim omnia dimittit, non rapit aliena; et qui virginitatem servat, non mœchatur : sicut qui equitat, vadit, sed non convertitur. Erit ergo una comparatio consiliorum ad præcepta absolute considerata; et sic hoc modo præcepta erunt ordine naturæ priora consiliis, si-

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « priora et posteriora. »

[2] Sic B. C, D, F, G. — Edit. : « prior est finis his. »

cut genus est naturaliter prius specie; consilia autem e converso priora naturaliter præceptis, sicut species sunt priores secundum naturam quam genera, ut patet per Philosophum, I *Phys.*, text. com. v : comparatur enim genus ad speciem sicut potentia ad actum. Præcepta autem absolute sumpta se habent per modum generis ad observantiam præceptorum cum consiliis et sine consiliis: sicut non mœchari ad non mæchari cum virginitate et ad non mœchari cum matrimonio ; et ire commune est ad ire equitem [1] et ad ire peditem. Alia vero comparatio est consiliorum ad præcepta sine consiliis observata [2] sicut si comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim est comparatio virginis seu continentis ad matrimonium, et pauperis propter Christum ad eum qui in sæculo suis contentus est. Et sic simpliciter ordine naturæ consilia sunt priora præceptis tamquam perfecta imperfectis, nec oportet quod præcepta sic accepta præcedant naturaliter ordine generationis et temporis consilia; non enim oportet quod ille qui vult continentiam vel virginitatem servare, prius matrimonio jungatur : neque etiam oportet quod ille qui vult esse pauper propter Christum, prius sæcularem vitam agat, in qua suis divitiis sit contentus; sicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam, prius vadat pedes, et postea eques; sed melius est si a principio eques vadat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

Utrum peccata contra præcepta secundæ tabulæ sint graviora peccatis quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ. — Art. XVIII, arg. I; et I-II, quæst. CX, art. VI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ sint graviora peccatis quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ. Peccatum enim contra præcepta secundæ tabulæ est, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhærere ; sicut patet in furto et adulterio, et aliis hujusmodi. Sed contemptus incommutabilis boni est peccatum contra præcepta primæ tabulæ, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ, includunt peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, et aliquid addunt; ergo sunt graviora.

2. Præterea, simonia est maximum peccatum. Sed simonia, cum sit species avaritiæ, est contra præcepta secundæ tabulæ. Ergo peccata quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ, sunt graviora.

Sed contra est, quod peccata contra præcepta primæ tabulæ, sunt infidelitas, desperatio, et alia hujusmodi, quæ sunt gravissima peccata. Ergo peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, sunt graviora.

Respondeo dicendum quod formalis ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo. Si enim esset inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, non esset peccatum mortale. Præcepta autem primæ tabulæ secundum se ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, directe et secundum se important aversionem a Deo; peccata autem quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ, per se quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quæ ordinamur per præcepta secundæ tabulæ; ex consequenti autem deordinant nos a Deo. In unoquoque autem genere potissimum est id quod est per se; unde peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ, secundum suum genus sunt gravissima in genere peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quod contemptus Dei per se intentus est in peccatis quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ; sic autem non ex necessitate includitur in peccatis quæ sunt contra præcepta secundæ tabulæ; non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei; sed intendit principaliter delectari, ad quod consequitur quod Deum contemnat, præter principalem intentionem mandata ejus transgrediens.

Ad secundum dicendum quod simonia non est maximum peccatum simpliciter, sed maximum inter illa quæ committuntur circa contractus pecuniarios ; et hoc etiam est ex hoc quod irreverenter se habet homo ad res sacras, in quo attingit peccata quæ sunt contra præcepta primæ tabulæ.

[1] Edit. : « equitum... peditum. »

[2] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « observanda. »

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent specialiter ad quosdam hominum status. Et primo de his quæ pertinent ad prælatos. Secundo de his quæ pertinent ad doctores. Tertio de his quæ pertinent ad religiosos. Quarto de pertinentibus ad clericos. Circa primum quæsita sunt tria : 1° utrum B. Matthæus vocatus sit statim a teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis ; 2° utrum ille qui eligitur canonice in Episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factæ, vel eam recusando ; 3° utrum prælatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.

ARTICULUS XXI.

Utrum B. Matthæus fuerit vocatus statim de teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod B. Matthæus non fuit vocatus statim de teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis. Dicit enim Gregorius *Super Ezechielem*, lib. II, hom. III, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 959 : « Nemo repente fit summus. » Sed status Apostolatus et perfectionis evangelicæ est summus status humanæ vitæ. Ergo Matthæus non fuit statim vocatus ad statum perfectionis et Apostolatus.

Sed contra est quod Hieronymus dicit *Super Matthæum*, *Pat. lat.* t. XXVI, col. 55, quod « de [1] publicano repente fit Apostolus ; » et Beda dicit *Super Lucam*, lib. II, cap. V, *Pat. lat.* t. XCII, col. 389, quod « de publicano in Apostolum, de telonеario in Evangelistam repente mutatus est ; » et quædam *Glossa* dicit Luc. v, quod « nullam prorsus cogitationem vel respectum hujus vitæ sibi reservavit : » quod est perfectionis evangelicæ. Ergo statim vocatus est ad statum Apostolatus et perfectionis.

Respondeo dicendum quod quæstio ista ex verbis Evangelii determinari potest. Si enim loquamur de Apostolatu manifestum est secundum narrationem Matthæi, Marci, et Lucæ, quod Dominus post vocationem Matthæi aliquanto spatio temporis interjecto ex suis discipulis duodecim Apostolos elegit, inter quos unus fuit Matthæus. Et sic patet quod statim a principio fuit vocatus ad discipulatum Christi, non autem ad Apostolatum, nisi secundum præordinationem Christi, qui eum in Apostolum sumendum disponebat : et secundum hoc intelligenda sunt verba Hieronymi et Bedæ. Si autem loquamur de perfectione evangelica, sic manifestum est quod statim a principio vocatus est ad statum perfectionis : dicitur enim Lucæ v, 28, quod *surgens*, *relictis omnibus*, *secutus est eum* : quod etiam ad discipulatum Christi pertinebat, secundum illud quod dicitur Lucæ XIV, 33 : *Nisi quis renuntiaverit omnibus his quæ possidet*, *non potest esse discipulus meus*.

Ad primum ergo dicendum quod summum in vita humana potest accipi dupliciter. Uno modo secundum comparationem status ad statum, secundum quod in humana vita unus status est major alio, et aliquis est summus ; et sic nihil prohibet aliquem fieri repente summum, idest attingere ad statum summum. Et hoc apparet tam in spirituali quam in sæculari. Inveniuntur enim aliqui statim a pueritia ad statum religionis, qui est perfectissimus, convolasse, vel proprio arbitrio, sicut Beatus Joannes Baptista et Beatus Benedictus ; vel etiam devotione parentum, sicut illi qui monasteriis traduntur a parentibus. Sic non oportet ut aliquis in sæculari vita exerceatur antequam ad religionem transeat, sicut non oportet quod aliquis exerceatur in laicali vita antequam clericus fiat. Similiter etiam aliqui repente [2] assumuntur ad regnum vel ab ipsa pueritia, sicut [3] Salomon et Josias reges Juda, vel etiam in ultimo statu, sicut Saul : et Eccles. IV, 14, dicitur quod *de carcere catenisque interdum quis ad regnum progreditur*. Alio modo potest accipi summum per comparationem graduum qui sunt perfectio unius hominis ; et sic intelligit Gregorius quod « Nemo repente fit summus. » Dicit

[1] « Matthæum se et publicanum nominat, ut ostendat nullum debere salutem desperare, cum ipse de publicano in Apostolum sit repente mutatus. »

[2] Parm. omittit : « repente. »

[3] C : « patet quod Salomon assumptus est in regnum puer, et Joas rex Juda. »

enim Augustinus *Super Canonicam Joan.* quod « caritas non mox ut nascitur, perfecta est : nam ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur. » Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod pertingit perfectio alterius hominis ; ut patet de B. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II *Dialog.* quod « præsentes et secuturi omnes agnoscant, Benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione cœpisse. »

ARTICULUS XXII.

Utrum melius faciat qui consentit electioni canonicæ de se factæ, quam qui eam recusat. — I-II, quæst. CLXXXV, art. I, ad 1, 3, et art. II ; et IV, dist. XXIX, art. IV, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod melius faciat qui consentit electioni canonicæ de se factæ, quam qui eam recusat. Dicit enim Gregorius, XXIV *Moral.*, cap. XXV, *Pat. lat.* col. 320 : « Potestas cum percipitur, non ex libidine amanda est. » Sed quando aliquis per canonicam electionem episcopalem dignitatem adipiscitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare : non ergo debet eam recusare.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXVII *Moral.*, quod « prælatio per meliorem intentionem fugienda est. »

Respondeo dicendum quod in eo qui electioni canonicæ de se factæ consentit, considerari præcipue debet quid intendit. Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, excutere se a jugo religionis, aut aliquid hujusmodi, manifestum est quod est prava intentio : unde melius faceret si non assentiret. Si autem intendit profectum Ecclesiæ, sic planum est quod bona est intentio. Unde Augustinus dicit, XIX *De civit. Dei* : « In actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, sed opus ipsum, si recte, atque utiliter fit, idest ut valeat ad salutem subditorum ; » et inducit illud Apostoli quod habetur I ad Tim. III, 1 : *Si quis Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.*

Sed tamen sciendum est quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas : quia, ut Gregorius dicit in *Pastoral.*, part. II, cap. I, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 25, « Tantum [1] actionem populi debet actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris : » ad quod humana fragilitas secundum proprias vires sufficiens non est, secundum illud Apostoli, II ad Cor. II, 16 : *Et ad hæc quis tam idoneus?* sed tamen ex auxilio gratiæ divinæ homines idonei et sufficientes redduntur : sicut ipse postmodum subdit, cap. III, 6 : *Idoneos nos fecit ministros novi testamenti.* Potest ergo aliquis laudabiliter considerans proprium defectum, ex humilitate officium prælationis recusare, sicut Hieremias, cap. I, 6, dicit : *Nescio loqui, quia puer ego sum* ; potest etiam laudabiliter consentire ex caritate fraterna ut salutem proximorum procuret, sicut Isaias qui dicit, cap. VI, 8 : *Ecce ego, mitte me.*

Sed sicut Gregorius dicit in *Pastor.*, part. I, cap. VII, *Pat. lat.* t. LXXVII, col. 20, « In utroque est subtiliter intuendum : quia et is qui recusavit, plene non restitit ; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit ; ne aut non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat ; aut quem superna gratia eligit [2], sub humilitatis specie supernæ [3] dispositioni contradicat. »

Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse agnoscere, prælationis officium tutius declinatur ; non tamen pertinaciter, cum ad suscipiendum hoc superna voluntas agnoscitur.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Gregorii non debet sic intelligi : Potestas cum ex libidine percipitur, amanda est ; sed ita : Potestas cum percipitur, non est amanda ex libidine ; subdit enim : « Sed ex longanimitate toleranda. »

Ad secundum dicendum quod melior est intentio prælationem fugientium secundum proprium desiderium, dummodo non adsit necessitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Augustinus dicit, XIX *De civit. Dei* : « Superior locus, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur ut decet, tamen indecenter appetitur. Otium enim sanctum quærit caritas veritatis, negotium justum suscipit necessitas caritatis. »

[1] « Tantum debet actionem populi. »
[2] « Elegit. »
[3] « Specie superbe contradicat », omisso : « supernæ dispositioni. »

ARTICULUS XXIII.

Utrum prælatus qui dat beneficium alicui suo consanguineo ut exaltetur, simoniam committat. — IV, dist. xxv, quæst. iii, art. iii.

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod prælatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo vel amico, ut alii ejus consanguinei exaltentur, simoniam committat. Est enim simonia « studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum. » Sed in casu prædicto videtur esse emptio et venditio, in quibus est liberalitas : hic autem hoc speratur, ut liberaliter recompenset. Ergo est ibi simonia.

Sed contra est quod Isaiæ xxxiii, super illud : *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*, dicit *Glossa* quod triplex est munus : a manu, a lingua, ab obsequio ; quorum nullum est in proposito casu. Ergo non est sibi simonia.

Respondeo dicendum quod cum simonia circa emptionem et venditionem consistat, hic distinguendum videtur : quia si prælatus intendit obligare eum cui dat beneficium ecclesiasticum ad aliquam recompensationem faciendam sibi vel suis consanguineis, intentio simoniaca est ; intendit enim quamdam tacitam venditionem ; si vero non intendat eum obligare, sed intendat quod ille sibi vel sua propria sponte temporaliter recompenset, est quidem prava intentio et carnalis, sed non simoniaca.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Philosophum in IV *Ethic.*, liberalitas non est circa quemlibet usum pecuniæ, sed est circa dationes et sumptus ; simonia autem est circa emptionem et venditionem.

QUÆSTIO XII.

Deinde circa doctores quæsita sunt duo : 1° si doctor semper prædicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habet aureolam, si in morte pœniteat ; 2° utrum si ex doctrina alicujus doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

ARTICULUS XXIV.

Utrum ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per pœnitentiam aureolam recuperet. — IV, dist. xxxiii, quæst. iii, art. iii, ad 3 ; et dist. xliv, quæst. v.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per pœnitentiam aureolam recuperet. Aureola enim doctrinæ debetur fructui, scilicet conversioni fidelium, secundum illud ad Phil. iv, 1 : *Gaudium meum et corona mea.* Sed potuit contingere quod ex prædicatione ejus qui propter inanem gloriam principaliter prædicavit, secutus est fructus conversionis fidelium. Ergo si pœniteat, debetur ei aureola.

2. Præterea, sicut virginitati debetur aureola, ita et doctrinæ. Sed si illa quæ, cum virgo sit carne, mente tamen est corrupta, pœnitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione et doctor qui propter inanem gloriam prædicavit.

Sed contra est quod opera mortua per pœnitentiam non reviviscunt. Sed opera istius doctoris propter inanem gloriam prædicantis fuerant mortua, idest cum peccato facta. Ergo non reviviscunt per pœnitentiam ad præmium consequendum.

Respondeo dicendum quod, cum aureola importet quamdam singularem excellentiam præmii, necesse est quod præsupponat auream, sicut comparativus præsupponit positivum ; et hoc figuratur Exod. xxv, 25 : ubi dicitur : *Facies... super coronam auream, alteram aureolam* ; et ideo qui non meretur auream idest præmium essentiale, non meretur aureolam. Qui autem propter inanem gloriam operantur, non merentur præmium essentiale, quia receperunt mercedem suam, ut dicitur Matth. vi, unde nec merentur aureolam. Pœnitentia autem restituit homini præmia prius habita ; non autem confert ei ea quæ non habuit, nisi inquantum ipse motus pœnitentiæ est meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

Ad primum ergo dicendum quod conversioni fidelium debetur aureola, præsupposito merito essentialis præmii in eo qui prædicavit ; alioquin locum habet quod dicitur Matth. xvi, 26 : *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ?*

Ad secundum dicendum quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quæ manet post pœnitentiam ; et ideo debetur virgini pœnitenti aureola; sed aureola doctrinæ debetur actui doctoris, qui transit ; et ideo post pœnitentiam non debetur aureola doctori, nisi actus reiteretur [1].

ARTICULUS XXV.

Utrum si per doctrinam alicujus aliqui retrahuntur a meliori bono ille teneatur suam doctrinam revocare.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod si per doctrinam alicujus aliqui retrahantur a meliori [2] bono, ille teneatur suam doctrinam revocare. Talis enim doctor in sua doctrina facit scandalum activum ; quia doctor informat intellectus, intellectus autem informat affectum, et per consequens actum. Sed scandalum activum tenetur quilibet removere. Ergo talis doctor tenetur suam doctrinam revocare.

2. Præterea, spiritualia sunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in spiritualibus, non dimittur peccatum, nisi restituat ablatum : quod fit per revocationem doctrinæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Super Ezechiel* lib. I *homil.* VII, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 842: «Veritas [3] non est dimittenda propter scandalum. »

Respondeo dicendum, quod hic distinguendum videtur. Si enim doctor doceat falsam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare; et maxime si ex ea spirituale damnum sequatur. Si vero doceat veram doctrinam , potest ex ea sequi detrimentum spirituale in auditoribus dupliciter. Uno modo ex defectu ipsius qui docet , et hoc iterum dupliciter : uno modo quia doctrinam subtilem et altam proponeret rudibus, qui non essent illius doctrinæ capaces : qui ex hoc detrimentum salutis incurrerent : contra exemplum Apostoli, qui dicit, I ad Corinth. III, 1 : *Tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam:* alio modo, quia confuse et inordinate proponit, non præferens majora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in *Pastorali*: « Sic laudanda sunt bona summa, ne despiciantur ultima ; ne dum sufficere creduntur, nequaquam tendatur ad summa. » Et in his casibus tenetur doctor ex cujus doctrina damnum spirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere inquantum potest, exponendo saltem doctrinam suam. Alio modo potest contingere ex defectu aliorum ; puta si aliqui, dicendo aliqua erronea, inducerent homines ad aliquam religionem ; utpote si dicerent quod quicumque intrat talem religionem, statim erit æqualis meriti sicut Beatus Petrus. Et in hoc casu non tenetur cessare a sua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem non est bonum. Unde sic non retrahit homines a meliori bono talis doctor : et hoc est quod Gregorius dicit in *Pastorali*, part. II, cap. IV, *Pat. lat.* t. LXXVIII, col. 30 : « Sicut incauta locutio in errorem protrahit, ita indiscretum silentium eos [4] qui erudiri poterant, in errore derelinquit. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XIII.

Deinde circa religiosos quæsita sunt duo : 1° utrum religiosi teneantur patienter tolerare injurias sibi factas ; 2° utrum ille qui jurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare.

ARTICULUS XXVI.

Utrum religiosi debeant tolerare suos impugnatores. — II-II, quæst. CVIII, art. I, ad 2, et IV. et quæst. CLXXXVIII, art. 3, ad 1 ; et opusc. XIX, cap. XVII.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi non debeant tolerare suos impugnatores. In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur : unde Dominus Saulo persequenti discipulos Christi dixit, Actuum IX, 4 : *Saule, Saule, quid me persequeris?* Sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnationes proprias [5].

[1] Al. : « retineretur. » — B : « revocetur. » — D. : « revertatur. »

[2] C : « vita et bono. »

[3] « Si de veritate scandalum sumitur utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur. »

[4] « Hos. »

[5] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : « impugnatores proprios. »

2. Præterea, quilibet perfectus debet obviare his quæ statui perfectionis præjudicant; unde Apostolus dicit, II ad Corinth. vi, 3 : *Ut non vituperetur ministerium nostrum.* Sed per hoc quod perfecti impugnantur, statui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare suos impugnatores.

Sed contra est quod Gregorius dicit *Moral.*, lib. V, cap. xvi, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 697. « Non [1] sumus perfecti, si aliorum inordinationes ferre non possumus.»

Respondeo dicendum quod perfecti viri dupliciter impugnari possunt : uno quidem modo quantum ad personas proprias, utpote cum inferuntur eis injuriæ personales ; alio modo possunt impugnari quantum ad statum eorum, ut puta cum aliquis verbis vel factis perfectionis statui derogat : et hæc duo tanguntur Jac. ii. 6 : *Nonne divites per potentiam opprimunt vos?* quod pertinet ad personales injurias : *Nonne ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super vos ?* quod pertinet ad religionem vel statum. In injuriis ergo personalibus decet perfectos viros esse maxime patientes, ut sint etiam parati plura sufferre, secundum illud Matthæi v, 39 : *Si quis percusserit in dextra maxilla præbe ei et alteram.* Statum vero suum impugnari non debent pati, quantum resistere possunt; hoc enim vergeret in injuriam Dei; unde contra quosdam dicitur Ezech. xiii, 5 : *Non ascendistis ex adverso, nec opposuistis vos murum pro domo Israel.* Et ideo Dominus injurias quæ contra humanitatem ejus inferebantur, patienter toleravit, sicut cum Judæi dicebant : *Ecce homo vorax et potator vini*, ut habetur Matth. xi, 19; et sicut diabolus dixit ei : *Mitte te deorsum*, quod videbatur ad propriam injuriam pertinere ; sed injurias Dei non tolerabat : unde Pharisæos dure redarguit Matthæi xii, quia dicebant quod in Beelzebub ejiceret dæmonia, quod pertinebat ad injuriam Spiritus sancti. Et similiter cum diabolus ei dixit, Matth. iv, 9 : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me :* quod ad injuriam Dei pertinebat ; statim enim eum repulit, dicens : *Vade Satana*, ut habetur Matthæi iv; ubi dicit Chrysostomus : « Illius [2] discamus exemplo nostras quidem injurias magnanimiter sustinere; Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre; quoniam in propriis injuriis esse quemlibet patientem laudabile est ; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXVII.

Utrum qui juravit se non intraturum religionem, possit licite intrare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ille qui juravit se non intrarurum religionem, non possit licite intrare. Omnis enim obligatio licita, est adimplenda. Sed licitum erat ei non intrare religionem. Ergo, cum ad hoc juramento se obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

Sed contra est quia nullum impedimentum spiritualis profectus est ex Deo. Sed juramentum est ex Deo. Ergo per juramentum non impeditur spiritualis profectus intrandi religionem.

Respondeo dicendum quod obligatio juramenti tripliciter se potest habere. Quandoque enim est illicita obligatio, et de re illicita, puta cum aliquis jurat se fornicaturum ; et tale juramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam est licitum impleri. Quandoque vero est obligatio licita et de re licita, puta cum aliquis jurat se eleemosynam daturum; et tale juramentum præterire non licet. Quandoque vero est obligatio illicita, sed de re licita ; puta cum aliquis jurat se non facturum aliquod majus bonum, quod tamen facere non tenetur, puta jejunare, vel non dare aliquam eleemosynam, vel religionem non intrare ; tunc enim id ad quod se juramento obligat, licitum est, sed tamen obligatio est illicita; quia per hoc homo, quantum in se est, obfirmat se contra gratiam Spiritus sancti, quæ facit hominem in suo corde ascensiones disponere. Unde tale juramentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur ; non tamen cogitur ex illo juramento ad hoc quod impleat quod juravit ; quia juramentum, ad hoc quod sit obligatorium, debet habere tres comites, judicium, jus-

[1] « Qui alienam imperfectionem ferre non valens deserit, ipse sibi testis est quod perfecte necdum proficit. »

[2] Auctor *Oper. imperfect. in Matth. Pat. græc. lat.* t. LVI, col. 668.

titiam, et veritatem, ut habetur Hierem. IV. Huic autem juramento deest judicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

Et [1] per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas dicere matutinas sequentis diei de sero. — Art. LXVII; et III part., quæst. LXXX, art. VIII, ad. 5.

Deinde circa clericos quæsitum est unum; utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero : et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. XX, 7 : *Lascivus et imprudens non servabit tempus.* Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus : cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die præcedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat ; et ita videtur esse peccatum.

Sed contra : Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, si debitum sibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

Respondeo dicendum quod hic consideranda est intentio ejus qui prævenit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis. Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietius somnolentiæ et voluptati vacet, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud hujusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et in aliis horis canonicis tempus prævenire, sicut etiam hoc in solemnibus [2] Ecclesiis fit : quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

Ad primum dicendum quod quantum ad contractus et alia hujusmodi, dies incipit a media nocte ; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vesperis : unde, si aliquis post dictas vesperas et completorium dicat matutinas, jam hoc pertinet ad diem sequentem (*a*).

QUODLIBETUM SEXTUM.

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, de Angelo, de homine, et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quæsitum est unum ; utrum scilicet unitas essentiæ ponat in numerum cum unitate personæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unitas essentiæ ponat in numerum cum unitate personæ.

Et videtur quod non. Sunt enim tres personæ divinæ. Si ergo unitas essentiæ poneret in numerum cum unitate personæ, sequeretur quod in Deo esset quaternitas ; quod est hæreticum. Non ergo unitas essentiæ ponit in numerum cum unitate personæ.

Sed contra : si unitas essentiæ sit penitus idem cum unitate personæ, non ponens cum ea in numerum; sequeretur quod de quocumque prædicatur unum, prædicaretur et reliquum. Sed unitas essentiæ prædicatur de tribus personis; dicimus enim quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum. Ergo unitas personalis prædicabitur de eis, ut dicatur, quod Pater et filius et Spiritus sanctus sunt unus ; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod unumquodque inquantum est unum, intantum est ens ; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam ; unde et unumquodque per suam formam habet unitatem : et inde est quod quæ est comparatio formæ ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam ; proprietas autem personalis est quasi forma con-

[1] Sic B, C, D, F, G. — Edit. : omitt. : « et per hoc patet responsio ad objecta. »

[2] C : « et hoc in solemnitatibus in quibusdam Ecclesiis fit. »

(*a*) Notula cod. G, quod est Sorbonæ ex legato Magistri Nicolai de Barro Ducis : « istud quodlibet determinavit frater Thomas de Aquino Ordinis Fratrum Prædicatorum Parisiis anno Domini M CC LXX, circa festum natalis Domini. »

stituens personam : quæ quidem realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam : sed proprietas personalis non distinguitur realiter ab essentia; alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis; nam omne quod est extra essentiam rei accidentaliter advenit. Differt autem proprietas personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi; Nam essentia dicitur absolute; proprietas vero personalis importat relationem. Unde patet quod unitas personæ non ponit in numerum cum unitate essentiæ quasi realiter ab ea differens, sed solum secundum modum intelligendi.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primum procedebat secundum differentiam rei : quæ quia non est in divinis inter unitatem essentiæ et personæ, ideo non potest poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat secundum differentiam quæ est ex modo intelligendi et significandi, ex quo provenit quod dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur unum, sed non unus.

QUÆSTIO II.

Deinde circa Angelos quærebantur duo : 1° de actione ipsorum; utrum scilicet quidquid agunt agant per imperium voluntatis; 2° de loco ipsorum; utrum scilicet possint esse in convexo cæli empyrei, quod etiam quærebatur circa corpora gloriosa.

ARTICULUS II.

Utrum quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

Ad primum[1] sic proceditur. 1. Videtur quod non quidquid agit Angelus agat per imperium voluntatis. Voluntas enim æqualiter se habet ad propinqua et remota. Si ergo Angelus ageret per solum imperium voluntatis, sequeretur quod non differret, ad hoc quod Angelus aliquid ageret, quod esset propinquum vel remotum illud in quod agit; et sic nunquam oporteret quod de cælo ad terram descenderet ad aliquid hic agendum : quod est contra traditionem sacræ Scripturæ.

2. Præterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo : sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum. Si ergo Angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum; quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo Angelus agit solo imperio voluntatis.

Sed contra, omnis actio est ab aliqua virtute. Sed in Angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas : intellectus autem non agit nisi per voluntatem. Ergo omnis actio Angeli est per imperium voluntatis.

Respondeo dicendum quod omnis actio cujuscumque rei est per formam naturæ illius rei. Nam etsi sint aliquæ formæ accidentales principia actionum alicujus rei oportet quod hujusmodi actiones reducantur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quæ est etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicujus rei habentis naturam simplicem, quam in actionibus alicujus rei habentis naturam compositam. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio ejus erit secundum proprietatem et modum illius naturæ; quod non contingit, si habeat naturam compositam. Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturæ ignis : in cultello autem ignitio est quædam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus. Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quæ non pertinet ad intellectualem naturam, sicut præcipue patet in his quæ pertinent ad animam vegetabilem. Sed Angelus est totaliter intellectualis naturæ; et ideo oportet quod omnis ejus actio sit secundum intellectum; unde Beatus Dionysius dicit, capit. IV *De divin. nomin.*, § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694, quod angeli habent substantias et virtu-

[1] Edit.: « circa secundum. »

tes et operationes intellectuales. Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate; quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Sed tamen considerandum est quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cujuslibet rei proportionetur essentiæ ejus; unde superioris Angeli, cujus est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores : et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.

Ad primum ergo dicendum quod actio voluntatis angelicæ radicatur in essentia ejus, a qua procedit ejus virtus et operatio : oportet autem movens esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in VII *Physic.*, text. comm. XII ; et ideo oportet substantiam Angeli aliqualiter conjungi rebus quas movet.

Ad secundum dicendum quod quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiæ, non oportet quod Angelus possit agere omnia quæ potest velle.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus possit esse in convexo cœli empyrei. — I part., quæst. LXI, art. IV, ad 1, quæst. CII, art. I, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod Angelus non possit esse in convexo cœli empyrei. Dicit enim Anselmus : « In[1] nihilo nihil esse potest. » Sed extra cœlum empyreum nihil est. Ergo Angelus non potest esse in convexo cœli empyrei : sic enim esset extra cœlum empyreum.

2. Item, videtur quod nec corpus gloriosum ibi possit esse. Omne enim corpus necesse est in loco esse. Sed extra cœlum empyreum non est aliquis locus. Ergo non potest esse corpus gloriosum extra cœlum empyreum,

Sed contra : si non potest esse ibi Angelus aut corpus gloriosum ; aut hoc est quia non potest ibi ascendere ; aut quia non potest penetrare profunditatem cœli empyrei ; aut quia indiget loco continente ; aut quia indiget conservante. Sed omnia hæc sunt remota a perfectione corporis gloriosi ; multo magis a conditione Angelorum. Ergo corpus gloriosum et Angelus possunt esse in convexo cœli empyrei.

Respondeo dicendum ad evidentiam hujus quæstionis, quod apud antiquos de loco fuerunt duæ opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones per se existentes : quæ quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed hæc opinio de loco est a Philosopho in IV *Phys.* reprobata. Unde alia opinio est ejus, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem inquantum est hujusmodi corporis quod immediate continet, alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco : puta si homo staret in fluvio, per cujus decursum semper renovarentur diversæ superficies aquæ circa ipsum ; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens ; unde accipitur idem locus secundum eumdem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis.

Secundum ergo hanc opinionem, quæ vera[2] est, necessitas existendi[3] in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente ; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes, ut dicitur in IV *Physic.*, text. com. XLV : Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam ; et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut Angelus ab aliquo locali corpore ambiatur ; et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam Angelum, in convexo cœli empyrei esse.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Anselmi intelligendum est in vi affirmationis. Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tamquam in continente ; sed iste intellectus non facit ad propositum.

[1] « Nihil non aliud significat quam non aliquid, aut absentiam eorum quæ sunt aliquid. » (*De casu diaboli*, cap. XI, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 341.)

[2] B, D : « quæ natura est necessitas. »

[3] Al. : « exeundi »

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit de corpore dependente a primo continente.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de his quæ pertinent ad hominem. Et primo de spiritualibus. Secundo de corporalibus. Circa spiritualia quæsitum est. Primo de sacramentis. Secundo de virtutibus. Tertio de peccatis. Circa sacramenta quæsita sunt duo de baptismo : 1° de necessitate baptismi ; utrum scilicet puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine baptismo, salvari possit in fide matris fidelis ; 2° de impedimento matrimonii quod provenit ex baptismo ; utrum si Christianus qui baptizat Judæam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur, cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

ARTICULUS IV.

Utrum puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. — III part., q. LXVIII, art. II, corp. et quæst. LXXII, art. VI, ad 1.

Circa primum sic procedebatur. 1. Videtur quod puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. Non enim est minoris efficaciæ fides tempore gratiæ quam tempore legis naturæ. Sed [1] tempore legis naturæ salvabantur pueri in fide parentum, ut Gregorius dicit, *Moral.* IV, cap. III, *Pat. lat.* t. LXXV, col. 635. Ergo etiam nunc tempore gratiæ.

2. Præterea, per Christum non est arctata hominibus via salutis, cum ipse dicat, Joan. X, 10 : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed ante Christi adventum salvabantur aliqui pueri in fide parentum. Ergo multo magis nunc post Christi adventum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum cœlorum.*

Respondeo dicendum quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus potest liberari nisi per Christum, qui solus ab illa damnatione immunis invenitur, ita scilicet ut ei incorporetur sicut capiti membrum. Hoc autem tripliciter fieri potest. Primo quidem per susceptionem baptismi, secundum illud ad Galat. III, 27 : *Omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Secundo per sanguinis effusionem propter Christum; quia per hoc etiam aliquis passioni Christi conformatur, a qua efficaciam sortitur baptismus ; unde dicitur de Martyribus, Apocal. VII, 14, quod *laverunt stolas suas in sanguine agni.* Tertio modo per fidem et dilectionem, secundum illud Prov. XV, 27 : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*; et Act. XV, 9, dicitur : *Fide purificans corda eorum*; et per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut habetur ad Eph. III ; unde et ipse baptismus dicitur fidei sacramentum : et secundum hoc dicitur esse triplex baptismus, scilicet aquæ, spiritus, et sanguinis : quia alia duo supplent vicem baptismi aquæ, si tamen adsit propositum suscipiendi talem baptismum; ita scilicet quod articulus necessitatis, non autem contemptus religionis sacramentum excludat. Manifestum est autem quod in pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis, aut propositum suscipiendi baptismum ; et ideo non possunt salvari nisi per baptismum aquæ, vel per baptismum sanguinis, si propter Christum occidantur; ex quo non solum Christiani, sed etiam Martyres fiunt, ut Augustinus dicit de Innocentibus. Et sic patet quod ille puer in deserto moriens sine baptismo salutem non consequitur.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quosdam, tempore legis naturæ non sufficiebat ad salutem parvulorum solus motus fidei in parentibus, sed requirebatur aliqua exterior protestatio fidei per aliquod sensibile signum. Et secundum hoc, nihil differebat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad salutem, nisi quod nunc illud signum sensibile est determinatum, tunc erat indeterminatum, et pro voto adhibebatur. Aliorum opinio est, quod solus interior motus fidei relatus ad salutem pueri sufficiebat ad salutem pueri : nec tamen nunc diminuta est fidei virtus,

[1] « Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides. »

sed augmentatur gradus salutis; quia nunc qui salvantur per Christum, statim introducuntur in regnum cœlorum, quod tunc non erat; unde non est inconveniens, si ad hoc amplius aliquid requiratur, scilicet baptismus, ut dicitur Joan. III.

Ad secundum dicendum quod per Christum in hoc ipso est ampliata hominibus via salutis quod nunc per eum aperta est eis janua vitæ æternæ, quæ ante clausa erat per peccatum primi parentis.

ARTICULUS V.

Utrum possit esse matrimonium inter Christianum et Judæam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam. — IV, dist. XLII, quæst. III, art. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit esse matrimonium inter Christianum et Judæam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam. Dicitur enim in *Decretis*, XXX, quæst. I, quod filius sacerdotis non potest ducere in uxorem puellam quam pater ejus baptizavit. Ergo multo minus, si ipsemet baptizasset eam, non posset eam habere in uxorem. Si ergo iste Christianus baptizavit Judæam, non potest eam in uxorem accipere.

Sed contra est, quia secundum jura, quando post fidem datam de contrahendo per verba de futuro, sequitur copula carnalis, est matrimonium præsumptum præsumptione juris, contra quam non admittitur probatio. Sed ita est in proposito. Ergo est verum matrimonium.

Respondeo dicendum quod spiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum. Manifestum est autem quod ex hoc quod Christianus baptizavit Judæam, contrahitur inter illos spiritualis cognatio, quia illa fit filia ejus spiritualis; unde nullum est matrimonium sequens, etiam si expresse contrahat per verba de præsenti, et etiam subsequatur carnalis copula.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam quod dictum est de præsumptione juris, intelligendum est quando non intervenit aliquod impedimentum matrimonii.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de virtutibus: et 1° quantum ad fidem; utrum scilicet certitudo adhæsionis quæ est in hæretico, vel malo catholico, sit actus ipsius fidei virtutis; 2° de quibusdam pertinentibus ad religionem, sive ad latriam; 3° de quibusdam pertinentibus ad caritatem.

ARTICULUS VI.

Utrum certitudo adhæsionis in hæretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1° Videtur quod certitudo adhæsionis in hæretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis. Quia secundum Philosophum II *Ethic.*, tria sunt in anima, potentia, passio, et habitus. Sed illa certitudo adhæsionis non potest attribui potentiæ, quia est meritoria vel demeritoria; potentiis autem non meremur neque demeremur: similiter non potest pertinere ad passiones, quia passiones pertinent ad appetitum sensitivum, qui non potest extendi ad hoc quod inhæreat veritati divinæ. Ergo relinquitur quod pertineat ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhæsionis, est virtus fidei. Ergo certitudo adhæsionis in hæretico vel malo catholico est actus ipsius fidei.

2. Præterea, omne quod agit ad similitudinem alicujus, videtur agere in virtute illius. Sed hæreticus per certitudinem adhærens his quæ credit, agit secundum similitudinem fidei; cui in tantum certitudinaliter inhæret, inquantum æstimat se rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei; et ita videtur quod illa certitudo adhæsionis sit actus virtutis fidei.

3. Præterea, tota firmitas spiritualis ædificii est a fide, secundum illud Matth. VII, 25: *Venerunt flumina, flaverunt venti, et non potuerunt movere eam; fundata enim erat supra firmam petram*, scilicet supra fidem. Sed certitudo adhæsionis ad firmitatem spiritualem pertinet. Ergo est actus virtutis fidei.

Sed contra: quod non est, non potest agere. Sed in hæretico vel malo Christiano non est virtus fidei. Ergo certitudo adhæsionis non potest in eis esse actus virtutis fidei.

Respondeo dicendum quod si aliquis id quod est commune multis accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur. Certitudo autem adhæsionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiæ, scientiæ, et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei veræ, sed etiam falsæ; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides : nec minus firmiter inhæret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* Tertio, quia certitudo inhæsionis non semper provenit ex aliquo habitu; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhæsionis non solum competit fidei formatæ, quæ est virtus, sed etiam fidei informi, quæ non est virtus.

Dicendum est ergo quod in hæretico certitudo inhæsionis est actus falsæ fidei, in malo autem catholico est actus fidei informis ; et sic in neutro est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod divisio illa datur de his quæ sunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animæ aut est ex aliqua passione, aut ex aliquo habitu, aut ex pura potentia. Hujusmodi autem certitudo inhæsionis non potest esse ex passione. In malo autem catholico est ex habitu fidei informis : sed in hæretico est vel ex habitu perverso fidei, vel ex pura potentia, sicut in principio antequam habitum acquisiverit : non enim potest dici quod perversa fides sit habitus infusus. Quod autem dicitur, quod potentiis non meremur neque demeremur, si sic intelligatur quod non meremur neque demeremur hoc ipso quod habemus potentias, verum est : si autem sic intelligatur quod pura potentia non possit esse principium merendi neque demerendi, verum est quantum ad meritum, quod non potest esse sine gratia; non est autem verum quantum ad demeritum; alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitiosum, non demeretur.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest agere secundum similitudinem alicujus dupliciter : uno modo secundum similitudinem veram, et sic vere agit aliqualiter in virtute illius; alio modo secundum similitudinem apparentem, et sic agit in apparentia virtutis illius; et ita est in proposito; unde in hæretico certitudo adhæsionis est actus fidei apparentis, non autem fidei veræ.

Ad tertium dicendum quod sicut ex fide vera dependet firmitas spiritualis ædificii, ita etiam ex fide falsa procedit firmitas diabolici ædificii.

QUÆSTIO V.

Deinde quantum ad actus latriæ sive religionis quæsita sunt quatuor : 1° de celebratione festorum, utrum scilicet liceat celebrare festum Conceptionis Dominæ nostræ; 2° de solutione officiorum; utrum scilicet clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum; 3° de collatione beneficiorum; utrum scilicet Episcopus teneatur dare beneficium meliori; 4° de solutione decimarum; utrum scilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

ARTICULUS VII.

Utrum liceat celebrare Conceptionem Dominæ nostræ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat celebrare Conceptionem Dominæ nostræ. Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur; quia Beata Virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter præparari. Non autem præparata est specialiter secundum corpus, quod conceptum est ex sexuum commixtione; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero; et ita relinquitur quod fuerit specialiter præparata per immunitatem ab originali peccato; et sic licet ejus Conceptionem celebrare.

Sed contra est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod [1] sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit Beatæ Virgini; et ita ejus Conceptio non est celebranda.

Respondeo dicendum quod hic inducuntur duæ quæstiones : una principalis, altera accessoria, scilicet an Beata Virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari.

[1] C : « qui sine peccato originali est natus et conceptus. »

Est ergo considerandum quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit *Super Genesim ad litteram.* Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam Beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et ceteri; et ideo concepta fuit in originali peccato, et includitur in universitate illorum de qua [1] Apostolus dicit ad Rom. v, 12 : *In quo omnes peccaverunt*; a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtrahat aliquid honori Filii, qui est Salvator omnium hominum, ut dicit Apostolus, I ad Tim. iv.

Quamvis autem Beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata. Et ideo circa celebrationem Conceptionis ejus diversa consuetudo Ecclesiarum inolevit. Nam Romana Ecclesia et plurimæ aliæ, considerantes Conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum Conceptionis non celebrant. Aliquæ [2] vero considerantes sanctificationem ejus in utero, cujus tempus ignoratur, celebrant Conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem et animæ infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad Conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda Conceptio prædicta, quia fuerit sine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris præparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiæ accepit; non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota ejus vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus (*a*).

ARTICULUS VIII.

Utrum clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum.

Ad [3] secundum sic proceditur. Videtur quod clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum. Ille enim qui recipit bona temporalia alicujus, tenetur ei in spiritualibus recompensare. Sed iste clericus accipit bona quæ fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

Sed contra : ille qui minus recipit, minus tenetur. Sed clericus qui in scholis moratur, minus recipit quam alii qui in Ecclesia residentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas distributiones. Ergo non tenetur dicere officium mortuorum sicut illi.

Respondeo dicendum quod clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et præcipue in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales specialiter esse assumpti ad laudem divinam, secundum illud Isa. xliii, 7 : *Omnem qui invocat nomen meum, in laudem meum creavi illum.* Sed inquantum est clericus beneficiatus in hac Ecclesia, tenetur dicere officium secundum modum illius Ecclesiæ.

Est ergo considerandum quod officium mortuorum quandoque in Ecclesia dicitur sicut ordinarie pertinens ad Ecclesiæ officium, sicut in tota Ecclesia in die animarum dicitur officium pro mortuis; et in qualibet Ecclesia est aliqua super hoc specialis consuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum semel in septimana, vel qualitercumque aliter secundum certum tempus : et ad hujusmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua Ecclesia, etiam in scholis existens, ut per hoc satisfaciat mortuis, quorum recipit bona. Aliquando vero dicitur officium mortuorum in Ecclesia extraordinarie, propter aliquam causam specialiter emergentem, puta ad preces alicujus personæ, vel propter aliquid hujusmodi : et ad hujusmodi officium

[1] Sic B, C, D, F. — Edit. : « de quibus. »
[2] Sic codd. — Edit. : « aliqui. »
[3] Edit. : « circa. »
(*a*) Hæc dicit Anselmus pluribus in locis, sed notanter in lib. *De conceptu virginali*, cap. xviii, et in Homilia vi sup. illud : *Postquam impleti sunt dies purgationis*, t. CLVIII *Pat. lat.* coll. 451, et 624.

mortuorum non tenetur clericus existens in scholis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IX.

Utrum Episcopus peccet dans beneficium bono, si prætermittat meliorem. — Art. LXXXIV ; et II-II, qu. CLXXXIII, art. III.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Episcopus peccet dans beneficium bono, si prætermittat meliorem. Quia qui facit contra conscientiam, ædificat ad gehennam. Sed iste Episcopus prætermittens meliorem, videtur facere contra conscientiam. Ergo peccat mortaliter, ædificans ad gehennam.

Sed contra est quod etiam secundum jura sufficit dare bono, si sit idoneus ad serviendum in Ecclesia.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici melior dupliciter : uno modo simpliciter, quia est sanctior, plus habens de caritate ; alio modo dicitur aliquis melior quo ad aliquid. Contingit autem quandoque aliquem esse meliorem simpliciter, qui tamen non est melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat : quia alius forte potest Ecclesiam magis juvare vel per consilium sapientiæ, vel per auxilium potentiæ, vel quia servivit in Ecclesia. Non ergo Episcopus tenetur semper dare meliori simpliciter, sed tenetur dare meliori quo ad hoc : non enim potest esse quod unum præferat alteri nisi propter aliquam causam : quæ si quidem pertineat ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiæ, jam quantum ad hoc iste est melior ; si autem illa causa ad hoc non pertineat, erit acceptio personarum, quæ tanto est gravior, quanto in rebus divinis committitur. Unde super illud Jacob. II ; *Tu sede hic bene etc.*, dicit *Glossa* Augustini : « Si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in acceptione personarum habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere sanctiore et instructiore ? »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X.

Utrum pauper teneatur decimas solvere diviti sacerdoti. — II-II, quæst. LXXXVII, art. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pauper non tenetur decimas solvere diviti sacerdoti. Ideo institutum est ut decimæ solvantur ad sustentationem ministrorum Ecclesiæ. Sed sacerdos dives habet alias unde sustentetur. Ergo non sunt ei decimæ solvendæ, et præcipue a paupere.

2. Præterea, in multis terris decimæ non solvuntur : quod tamen prælati corrigerent, si homines ex necessitate juris divini decimas solvere tenerentur. Non ergo videtur quod præsertim pauperes teneantur solvere decimas divitibus sacerdotibus.

Sed contra est quod Dominus, Matth. XXIII, 22, dicit : *Hæc oportuit facere*, scilicet judicium et veritatem, *et illa non omittere*, scilicet ea quæ pertinent ad decimarum solutionem.

Præterea, Luc. XVIII, 12, Pharisæus dicit : *Decimas do omnium quæ possideo.*

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus docet in V *Ethic.*, medium justitiæ accipitur non solum quo ad nos, sicut in ceteris virtutibus, sed etiam secundum rem : quia scilicet in aliis virtutibus attenduntur diversæ conditiones personarum, secundum quas medium diversificatur ; sicut circa cibos, quod est multum uni, est paucum alteri vel moderatum ; sed in justitia non variatur medium secundum diversas personæ conditiones, sed attenditur solum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantum solvere quantum valet, sive a paupere, sive a divite emat. Reddere autem debitum est actus justitiæ ; et ideo ad hoc quod alicui reddatur quod ei debetur, non refert utrum sit dives vel pauper. Decimæ autem sacerdotibus debentur in communi quidem secundum jus naturale. Naturalis autem ratio dictat ut illi qui pro populo in spiritualibus laborant, a populo stipendia suæ sustentationis accipiant ; et secundum hoc etiam in novo testamento est jure divino sancitum : nam, ut dicitur I ad Cor. XIV, 9 : *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant.* Sed in lege veteri judiciali præcepto taxata

est quantitas ejus quod ministris Dei est a populo solvendum, scilicet decima; et hoc etiam Ecclesia statuit in populo christiano solvendum. Unde, cum sacerdotibus decimæ debeantur tum de jure naturali, tum de jure divino, tum etiam ex statuto Ecclesiæ, quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimas solvere.

Ad primum ergo oportet respondere dupliciter. Uno modo ut dicatur quod decimarum solutio est instituta non solum ad sustentationem ministrorum Ecclesiæ, sed etiam ad sustentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri; unde dicitur Malach. III, 10: *Inferte omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea*; et sic sacerdoti, qui non solum sibi, sed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, sunt decimæ necessariæ. Alio modo potest dici quod necessitas sustentationis ministrorum fuit ratio ecclesiasticæ institutionis de decimarum solutione; sed ex quo officium est alicui debitum per statutum Ecclesiæ, nihilominus ei debetur, quamvis sit dives.

Ad secundum dicendum quod sicut Paulus laudabiliter non exigebat sumptus qui sibi propter prædicationem Evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret Evangelio, aut scandalum fidelibus Christi; non tamen illi peccabant non ministrantes sumptus quos Apostolus sibi debitos remittebat: ita etiam prælati Ecclesiæ laudabiliter faciunt non exigendo decimas in terris illis in quibus propter dissuetudinem timent scandalum generari; nec peccant illi qui non solvunt decimas in terris illis in quibus non est consuetum; peccarent autem si obstinate exigentibus dare recusarent; et ideo, ut huic peccato obvient sacerdotes, in terris illis non exigunt decimas.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de actibus caritatis. Et 1° de obedientia; utrum sit magis meritorium obedire prælato, vel facere aliquid ad dictum fratris; 2° de eleemosyna.

ARTICULUS XI.

Utrum magis sit meritorium obedire prælato quam facere aliquid ad dictum fratris. — II-II, quæst. CXIV, art. III.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium obedire prælato quam facere aliquid ad dictum fratris. Majori enim merito majus demeritum [1] opponitur. Sed magis demeretur ille qui est inobediens prælato quam ille qui non assentit dicto fratris. Ergo et magis meretur aliquis obediendo prælato quam assentiens dicto fratris.

Sed contra: ubi est major humilitas, ibi videtur esse majus meritum; quia *humilibus* dat Deus *gratiam*, ut dicitur Jac. IV. Sed majoris humilitatis videtur esse quod aliquis æquali se subjiciat faciens aliquid ad dictum ejus, quam quod aliquis subjiciat se superiori, obediens prælato. Ergo magis videtur esse meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat prælato,

Respondeo dicendum quod aliquis actus potest dici magis meritorius dupliciter. Uno modo ex genere operis; et sic ille actus est magis meritorius qui est excellentioris virtutis. Manifestum est autem quod latria, per quam aliquis servit Deo, est excellentior virtus quam beneficientia, qua quis satisfacit proximo; sicut et diligere Deum est magis meritorium quam diligere proximum. Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris, pertinet ad amicitiam vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediatur prælato inquantum est Dei minister, pertinet ad religionem, qua quis colit et diligit Deum; et ideo magis est meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens prælato, vel servans votum, quam si aliquid faciat ad dictum fratris. Alio modo potest dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex majori caritate, licet sit minor ex suo genere; et sic nihil prohibet magis merere illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria sponte; unde majoris humilitatis esse videtur quam quod aliquis obediat prælato tanquam superiori.

[1] Al.: « detrimentum. »

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de eleemosyna. Et 1° de eleemosyna clericorum; 2° de eleemosynis quæ fiunt pro mortuis.

ARTICULUS XII.

Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quæ eis superfluunt, in eleemosynas non largiantur.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quæ eis superfluunt in eleemosynas non largiantur. Quia super illud Luc. III : *Qui habet duas tunicas det unam non habenti*, dicit *Glossa* : « De duabus tunicis dividendis datur præceptum ; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit. » Sed per largitionem unius tunicæ intelligitur largitio eorum quæ superfluunt ad necessitatem vitæ, ut patet per ea quæ in eadem *Glossa* præmittuntur. Ergo dare superflua est in præcepto. Sed qui transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

2. Præterea, præceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quæ quis possidet, est consilium ; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremæ necessitatis. Ergo etiam extra casum extremæ necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in præcepto ; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

3. Præterea, quicumque consumit quod est alterius, tenetur ad restitutionem. Sed bona clericorum sunt pauperum, ut patet per *Glossam* super illud Isa. II : *Rapina pauperum in domo vestra.* Ergo si clerici inutiliter bona ecclesiastica consumunt, tenentur restituere pauperibus aliunde, si habuerint.

4. Præterea, quicumque facit se impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici, faciendo superfluas expensas, faciunt se impotentes ad subveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

Sed in contrarium videtur esse consuetudo quæ apud multos prævaluit.

Respondeo dicendum quod aliter videtur se habere circa bona patrimonialia et circa bona ecclesiastica. Nam bonorum patrimonialium vel licite acquisitorum homo vere est dominus ; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult ; et ex hac parte non accidit peccatum ; potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi : vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quæ non oportet ; vel secundum defectum, inquantum scilicet non erogat ea in quæ oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in II *Ethic.*

Bonorum vero ecclesiasticorum clerici non sunt vere domini, sed dispensatores, secundum illud I ad Corinth. IX, 17: *Dispensatio autem mihi credita est.* Pertinet autem ad dispensatorem ut fideliter distribuat ea quæ ejus dispensationi committuntur, secundum illud I ad Cor. IV, 2 : *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.*

In his ergo potest dupliciter peccatum contingere. Uno modo ex conditione ipsius rei, dum scilicet usurpat sibi quasi rem propriam, et in usus suos convertit id quod esset aliis erogandum. Alio modo ex inordinato usu eorum quæ in partem suam cedunt, sicut etiam de aliis dictum est. Verum, quia horum dispensatio fidei dispensatoris committitur, ut dictum est ; si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personæ, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est eorum judicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati bonam fidem dispensatoris ; si vero multus excessus fiat, non potest latere ; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agi. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, illa præcepta quæ Dominus tradidit Matth. v, 39, *Qui percusserit te in unam maxiliam, præbe ei et aliam*, et quæ ibi sequuntur, sunt intelligenda secundum præparationem animi ; ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit. Unde non semper

est peccatum mortale quando homo hoc non facit; sed quando videt necessitatem imminere, si non faciat, tunc peccat mortaliter : et eadem ratio est de hoc præcepto : *Qui habet duas tunicas, det non habenti*, et de omnibus similibus. Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiæ et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

Ad secundum dicendum quod illa eadem quæ sunt consilia, cadunt sub præcepto secundum animi præparationem. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam pro fratribus suis; et tamen hoc cadit sub præcepto secundum animi præparationem, secundum illud I Joan. III, 26 : *Et nos debemus pro fratribus animam ponere.* Et similiter dare omnia sua pauperibus, cadit sub præcepto secundum animi præparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas immineat. Minor tamen necessitas requiritur ad superflua eroganda quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod bona ecclesiastica non solum sunt dispensanda pauperibus, sed etiam Ecclesiæ ministris; unde secundum canones debent dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in usus pauperum, et aliqua pars in usus ministrorum et in cultum Ecclesiæ. Aliter ergo dicendum est de illis ecclesiasticis bonis quæ principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum; sicut sunt bona hospitalium, et aliorum hujusmodi; et aliter de illis bonis quæ sunt principaliter attributa usibus ministrorum, sicut sunt præbendæ clericorum, et alia hujusmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit quod est alterius: et ideo tenetur ad restitutionem tamquam defraudator rei alienæ. In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad pœnitentiam peragendam.

Ad quartum dicendum quod neque bona fides dispensatorum salvari videtur in eo qui scienter superfluas expensas facit in voluptuosis conviviis, et aliis hujusmodi superfluitatibus : non est dubium quod in talibus peccat mortaliter; unde dicitur Matth. XIV, 48 : *Si dixerit malus servus ille in corde suo : Moram facit dominus meus venire ; et cœperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbum et crudele dominium ; *manducet autem et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad superflua et voluptuosa convivia : *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et hora quam ignorat, et dividet eum*, scilicet a societate sanctorum, *partemque ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno : unde ibi subditur : *Ibi erit fletus et stridor dentium.* Si autem aliquis non multum in talibus excedat, potest bona fide fieri ab aliquo, qui vult secundum decentiam sui status morem gerere his quibus [1] convivit.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de eleemosynis quæ fiunt pro mortuis ; et circa hoc quæsita sunt duo : 1° utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, si executor ejus differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit ; 2° utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

ARTICULUS XIII.

Utrum mortuus aliquod detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynæ quas mandavit dari, retardantur. — IV, dist. XLV, quæst. XI, art. II, quæst. II, ad. 4.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod mortuus nullum detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynæ quas mandavit dari, retardantur. Hujusmodi enim retardatio provenit ex negligentia executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex hujusmodi tarditate.

[1] C : « ipse habet convivere. »

Sed contra est quod propter hujusmodi tarditatem retardantur orationes et sacrificia quæ fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum juvaretur.

Respondeo dicendum quod hic est opus duplici distinctione. Primo quidem ex parte ipsius detrimenti : distinguendum est duplex detrimentum. Nam quoddam detrimentum est quod pertinet ad tolerantiam pœnæ, secundum illud quod habetur I Corinth. III, 15 : *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur.* Aliud autem quod pertinet ad substractionem remedii. Secundo etiam distinguendum est ex parte eleemosynæ : circa quam potest considerari etiam detrimentum [1] ipsius eleemosynæ, et effectus ipsius. Quantum ergo ad meritum eleemosynæ, nullum detrimentum patitur defunctus ex prædicta tarditate, maxime si quantum in ipso fuit, curam adhibuit ut hujusmodi eleemosynæ cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet ; sed quantum ad effectum eleemosynæ patitur detrimentum, non quidem ut pro hujusmodi tarditate puniatur ; sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum juvaretur.

Ad primum ergo dicendum quod negligentia unius non imputatur alteri ad pœnam ; potest tamen redundare in alterum quantum ad defectum remedii, secundum quod unus homo ab alio juvari potest.

ARTICULUS XIV.

Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod executor debet tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendatur. Quia ex hoc sequitur quod plures eleemosynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis juvabitur. Ergo si differat, videtur quod laudabiliter et fideliter hoc faciat.

Sed contra est, quia ex tarditate eleemosynarum sequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod hujusmodi retardatione gravetur defunctus potius quam juvetur.

Respondeo dicendum : in mora modici temporis non videtur esse magnum periculum ; unde si executor per modicum tempus eleemosynam dare differat, ut rebus defuncti melius venditis, ampliores eleemosynas dare possit, laudabiliter hoc facit. Si vero e converso per multum tempus differat eleemosynas distribuere, ut non multo ampliores eleemosynas faciat, non videtur esse absque culpa : quia forte defunctus a purgatorio liberaretur, in quo existenti remedium suffragiorum maxime necessarium erat. Hoc autem requirit prudentis executoris examen : ut scilicet, consideratis dilatione temporis et conditione personæ quæ creditur citius vel tardius liberanda, et etiam quantitate augmenti eleemosynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de peccatis ; et circa hoc quæsita sunt tria : 1° de peccato originali ; utrum scilicet ille qui baptizatus est transmittat peccatum originale in prolem ; 2° de peccato actuali in generali ; quid scilicet sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum ; 3° specialiter de mendacio ; quod mendacium sit gravius ; utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

ARTICULUS XV.

Utrum ille qui est baptizatus transmittat peccatum originale in prolem. — De malo, quæst. IV, art. I, et VIII ; et I-II, quæst. LXXXI, art. III et IV.

Circa primum sic proceditur. Videtur quod ille qui est baptizatus non transmittat peccatum originale in prolem. In eo enim qui nascitur, tria possunt considerari ; scilicet corpus, anima, et unio utriusque. Sed non contrahit peccatum originale secundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali mundati ; similiter etiam nec secundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quem peccatum non cadit ; et per consequens neque etiam secundum unionem utriusque. Ergo ille qui nascitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

[1] Sic B, C, D, F. — Edit. : « meritum. »

Sed contra est, quia remedium non adhibetur nisi vulneri. Sed baptismus, qui est medicinale remedium contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis secundum communem Ecclesiæ consuetudinem. Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato nascuntur.

Respondeo dicendum quod peccatum quod ex transgressione primorum parentum in omnes posteros originaliter derivatur, non aboletur nisi per gratiam Christi, qui *de peccato damnavit peccatum in carne*, ut dicitur ad Rom. VIII, 3 : sed hoc quodam ordine peragitur. Nam primo in statu præsentis vitæ per sacramenta gratiæ Christi removetur peccatum originale quantum ad inquinationem animæ, ut scilicet non imputetur homini ad culpam ; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne; unde Apostolus dicebat, ad Rom. VII, 25 : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*, inquantum scilicet concupiscit adversus spiritum. Unde homo baptizatus, secundum mentem vivit in novitate spiritus, sed secundum carnem adhuc retinet vetustatem Adæ. Et ideo, sicut per spiritualem generationem , quæ fit per Evangelium alios producit filios in Christo absque peccato , ita etiam secundum generationem carnalem producit filios in vetustatem Adæ cum peccato originali.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum in peccato actuali prius sit aversio quam conversio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in peccato actuali prius sit aversio quam conversio. Aversio enim importat recessum a termino, conversio autem accessum ad terminum. Sed in motu corporali prius est recessus a termino quam accessus ad terminum. Ergo et in spirituali motu prius est aversio quam conversio.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § XIX, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 715 : « Nemo intendens ad malum, operatur, sed intendens ad bonum. » Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile quam avertatur a Deo.

Respondeo dicendum quod peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur ; et ideo in peccatis quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quæ non est principaliter intenta, sed præter intentionem consequitur ex inordinata conversione. In peccatis autem in quibus directe intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia hujusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum; sicut patet in illis qui desperantes se ipsos tradunt impudicitiæ, ut dicitur ad Ephes. IV.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis in motibus operabilibus recessus a termino prior sit in executione, accessus tamen ad terminum prior est in intentione, in qua principaliter consistit peccatum.

ARTICULUS XVII.

Utrum majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo. Majus enim peccatum esse videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis[1] creditur. Sed, sicut Anselmus dicit in lib. *De veritate*, cap. IX, al. X, *Pat. lat.* t. CLVIII, col. 478, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *De doctrina christiana* : « Inter omnia signa præcipuum locum tenent verba. » His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

Respondeo dicendum quod sicut Ambrosius dicit in quodam sermone, non solum

[1] « Disc. Non tantum crederem verbo quam operi. »

in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium est. Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi ; unde ille qui dicit falsum quod putat esse verum, non mentitur. Magis autem est reus mendacii ille qui dicit verum quod putat esse falsum, ut patet per Augustinum in lib. *De mendacio*. Unde, cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo, et in eo qui mentitur facto, uterque æqualiter peccat. Verbum enim et factum assumuntur ut instrumenta fallendi ; unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo vel scripto vel nutu vel quocumque facto mentiatur ; sicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio vel securi interficiat hominem.

Et per hoc patet responsio ad objecta [1].

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est circa corpus hominis ; utrum scilicet aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

ARTICULUS XVIII.

Utrum aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

Et videtur quod hoc possit esse miraculose. Quia pater et mater simul sunt generationis principia. Sed aliqua mulier miraculose fuit simul virgo et mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculose potest simul esse virgo et pater.

2. Item, videtur quod hoc possit esse absque miraculo. Quia dæmon incubus potest furari semen viri virginis in somnis polluti, et transfundere in matricem mulieris ; ex quo quidem semine potest concipi proles, cujus pater non est dæmon incubus, sed ille ex cujus semine generatur, quod agit in virtute ejus a quo est resolutum. Ergo videtur quod etiam absque miraculo possit aliquis simul esse virgo et pater.

Sed contra : mulier absque miraculo non potest simul esse virgo et mater. Ergo pari ratione nec vir absque miraculo potest simul esse virgo et pater.

Item, videtur quod nec per miraculum. Quia si filius Dei, qui est natus miraculose de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem assumpsisset quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu aut pede, non diceretur filius virginis, sicut nec Eva dicta est filia Adæ, quamvis sit formata de costa ipsius. Sed non posset contingere, salva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis et in eodem loco prolem generaret sicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculose fieri posset quod aliquis simul esset virgo et pater.

Respondeo dicendum quod ad hujus evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur. Requiruntur autem tria ad ejus perfectionem. Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus ; unde istud ex necessitate ad virginitatem requiritur, quod adsit alicui assidua voluntas nunquam experiendi delectationem veneream. Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitivi, scilicet delectatio quam quis experitur in actu venereo, cujus privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter ; nam passiones sensitivæ sunt materia virtutum moralium. Si tamen præter electionem propriæ voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimitur, non perit virtus virginitatis, ut patet per Augustinum in I *De civitate Dei*. Tertium autem est quasi per accidens et concomitanter se habens ad virginitatem, scilicet corporalis integritas. Unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta si obstetrix vel medicus ferro incidat ad sanandum, nihil virginitati deperit ; sicut Augustinus dicit in II *De civitate Dei*.

Sic ergo si virginitas accipiatur secundum perfectum suum esse, prout ad virginitatem tria prædicta concurrunt ; mulier quidem salva virginitate non potest esse mater, ita quod concipiat et pariat, nisi miraculose ; quia proles egredi non potest cum hoc quod permaneant claustra pudoris inviolata, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. Posset tamen forte absque miraculo mulier salva omnimoda virginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente, quam propter pudoris custodiam

[1] C : « facta pro utraque parte. »

in lecto suo pater habebat, qui dum somno pollueretur, semen ad matricem descendit, et puella concepit. Vir autem absque omni seminis resolutione non potest esse pater neque naturaliter neque miraculose ; quia si de corpore ejus proles aliter miraculose formaretur, non posset dici pater.

Si vero virginitas largius accipiatur, prout solum requirit interiorem electionem mentis, ut sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, virginitate tali manente ; sicut si aliqua per violentiam opprimeretur ab hoste, et inde conciperet ; et multo magis hoc posset miraculose fieri. Vir autem salva tali virginitate posset esse pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quæ quocumque casu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculose vir fieret pater, sicut quod virgo fieret mater ; tum quia virgo miraculose facta est mater, Spiritu sancto formante corpus prolis ex purissimis sanguinibus ejus, ut Damascenus dicit, lib. III *De fid. orth.*, cap. II, *Pat. græc. lat.* t. XCIV, col. 986 ; resolutio autem seminis sine qua vir pater esse non posset, non congruit operationi Spiritus sancti : tum quia vir in generatione est sicut agens, mulier sicut patiens ; Deo autem competit agere et non pati : unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam id quod deest ex parte mulieris.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XI.

Deinde ultimo quæsitum est de creatura pure corporali ; utrum scilicet cœlum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

ARTICULUS XIX.

Utrum cœlum empyreum habeat influentiam super alia corpora. — III part., quæst. LXVI, art. V, ad II ; *Phil.* IV, lec. VII ; et I, dist. III, quæst. II, art. III.

Et videtur quod non. Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo cœlum empyreum influeret in corpora inferiora, per prius influeret in cœlum aqueum, quod est sibi propinquius, quam in cœlum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens : quia cœlum sidereum similius est cœlo empyreo, cum neutrum sit de natura quatuor elementorum ; quia illæ aquæ dicuntur ibi positæ ad refrigerandum calorem provenientem ex motu cœli ; ratione cujus Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo cœlum empyreum influit in corpora inferiora.

Sed contra est quod in libro *De intelligentiis* dicitur quod « omne quod influit in alia, est lux, vel lucem habens ; » Sed cœlum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

Respondeo dicendum quod quidam ponunt cœlum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est.

Sed diligentius consideranti, magis videtur [1] dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosophum XII *Metaph.*, text. com. LII. Hæc autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in VII *De Trinit.* Unde, si cœlum empyreum non influeret in corpora inferiora, cœlum empyreum non contineretur sub unitate universi : quod est inconveniens. Videtur autem proprius effectus ejus esse perpetuitas et permansio, in inferioribus corporibus. Nam secundum Philosophum in XI *Metaph.*, text. com. XLIII, in cœlo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos æquinoctialis : et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetæ, qui est super polos zodiaci, per quem planetæ accedunt et recedunt a nobis ; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et ceterorum motuum in istis inferioribus : et sic continuatur ge-

[1] C, D : « magis considerant : dicendum. »

neratio et corruptio horum inferiorum quosque Deus vult : quæ quidem quantum ad continuitatem causatur a primo motu, quantum autem ad contrarietatem a secundo. Sicut autem uniformitas motus præcedit difformitatem ; ita etiam unitas quietis præcedit uniformitatem motus : quia moveri est se aliter habere nunc quam prius : quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius ; et sic quies habet puram [1] unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate : et ideo primum cœlum, scilicet empyreum, singulariter per suam quietem influit ; secundum autem cœlum, quod dicitur [2] aqueum, per suum motum uniformem ; tertium autem cœlum, scilicet sidereum, per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori quod influat absque motu, inquantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium ; prout Dionysius dicit, cap. VII *De div. nom.*, § III, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 871, quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum.

Ad primum ergo dicendum quod cœlum empyreum magis influit in cœlum aqueum quam in inferiora corpora, inquantum scilicet cœlum aqueum plus recipit de influentia cœli empyrei, ut uniformitas motus ejus [3] ostendit ; unde etiam magis convenit cum cœlo empyreo ratione suæ uniformitatis quam cœlum sidereum. Est autem de cœlestibus corporibus [4] duplex opinio. Una scilicet, quod sint de natura elementorum ; secundum quam cœlum empyreum esset de natura ignis, cœlum aqueum de natura aquæ vel aeris ; cœlum autem sidereum est compositum ex utraque natura ; quia in parte est lucidum, in parte diaphanum ; et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad infrigidandum. Alia autem est opinio, quod corpora cœlestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam cœlum aqueum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aqueum propter diaphaneitatem, sicut dicitur cœlum empyreum, idest igneum, propter lumen.

Contrarium concedimus : quamvis liber *De intelligentiis* non sit auctoritatis alicujus ; nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit inquantum est ens actu. Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus , in quibus proprie dicitur lux, inquantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet cœli, in [5] cujus virtute omnia corpora inferiora agunt.

Et hæc ad præsens dicta sufficiant (*a*).

QUODLIBETUM SEPTIMUM.

—

QUÆSTIO I

Quæsitum est de tribus. Primo quædam pertinentia ad substantias spirituales. Secundo quædam pertinentia ad sacramentum altaris. Tertio quædam pertinentia ad corpora damnatorum. Circa substantias quærebatur : Primo de cognitione earum. Secundo de fruitione animæ Christi tempore passionis. Tertio de pluralitate in substantiis spritualibus inventa. Circa primum quærebantur quatuor : 1° utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate ; 2° utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere ; 3° utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia ; 4° utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. — I part., quæst. XII, art. II, et art. IV ad 3 ; *De verit.*, quæst. IX ; et IV, dist. XLIX, quæst. II, art. I ; et II-II, quæst. CLXXV, art. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod [6] intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. Intellectus

[1] C : « primam. »
[2] Al. : « cælum est quod dicitur etc. »
[3] Sic B, C, D, F. — Edit. omittunt : « ejus. » — B, F : « ejus dicit. »
[4] Al. : « corporalibus. »

[5] Sic B, C, D, F. — Edit. omitt. : « in. »
[6] Sic A, B, C, F, — Edit. addunt : « nullus. »
(*a*) Hic in B et in F legitur : « explicit octavum quodlibet Fratris Thomæ. »

enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per objectum suum determinetur. Sed divina essentia non est objectum quod possit intellectum determinare, quia est summum in entibus, et maximæ generalitatis, et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

2. Præterea, ad hoc quod intellectus cognoscat aliquid, oportet quod fiat in actu : nihil enim operatur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Intellectus autem non fit in actu nisi secundum quod intelligibili informatur. Cum ergo essentia divina non possit per se ipsam informare intellectum, ut formaliter faciat ipsum esse in actu : oportet, si debet per intellectum cognosci, quod per aliquam sui similitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoscatur ; et ita non poterit immediate nisi per similitudinem videri.

3. Præterea, ad hoc quod intellectus creatus essentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriæ perficiatur. Sed lumen gloriæ est medium distans et ab ipso intellectu, et ab ipsa essentia divina, quæ est beatitudo increata, cum lumen prædictum dicatur beatitudo[1] creata. Ergo intellectus creatus non potest videre divinam essentiam immediate.

4. Præterea, secundum Philosophum in III *De anima*, text. comm. II, sicut sensus se habet ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod sensus suum objectum percipiat, duplici medio indiget : scilicet lumine, et specie, quæ est similitudo rei visæ. Ergo hoc idem est necessarium intellectui in visione divinæ essentiæ ; et sic non immediate eam videbit.

Sed contra est quod dicitur I Joan. III, 2 : *videbimus eum sicuti est.*

Præterea, ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri nisi quod intelligibile fiat in actu, et quod intellectui conjungatur. Sed essentia divina per se ipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis ; intellectui etiam præsens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi. Ergo intellectus creatus essentiam divinam poterit immediate videre.

Respondeo dicendum quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum ; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt ; et hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur ; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus ; sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud ; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem : immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat ; quia visus non fertur in hæc media tamquam in visibilia ; sed per hæc media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam : visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visæ in specie vel speculo : similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causæ. Et quia essentia divina in statu viæ in effectibus[2] suis cognoscitur, non videmus eam immediate ; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur. Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiæ divinæ intellectum informans : quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repræsentet rem illam secundum completum esse suæ speciei ; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quædam umbra ejus ; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo,

[1] Sic A, C, F. — B. omittit : « cum lumen etc. » — Edit. : « dicatur creatura. »

[2] Al. : « in statu, vel in effectibus etc. »

recipiatur in eo per modum recipientis; impossibile est in intellectu creato similitudinem divinæ essentiæ recipi, quæ eam perfecte secundum totam suam rationem repræsentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram ejus.

Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriæ, quo intellectus perficietur ad videndum essentiam divinam; de quo in Psalm. XXXV, 19 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis; quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Prædictum autem lumen gloriæ sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriæ ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinæ essentiæ in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux tantum, sed species rei intellectæ simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad ejus visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur determinatum dupliciter : primo ratione limitationis ; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo; quia forma non limitatur nisi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse ejus est ipsa divina natura subsistens; quod in nulla re alia contingit ; nam quælibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum : et inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc quod est in alio non recipi : sicut si esset aliqua albedo existens non in subjecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subjecto existente; quamvis in ratione albedinis non esset recepta, et sic nec limitata. Patet ergo quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quæ per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti; et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.

Ad secundum dicendum quod intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriæ; et hoc sufficit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod illud lumen gloriæ quamvis et ab essentia divina et ab intellectu sit differens per essentiam, non tamen facit mediatam visionem, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum quod visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea, quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visæ. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum lumen ut videatur, sicut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere. — I part., quæst. XII, art. X, et quæst. LVIII, art. III, et quæst. LXXXV, art. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere. Potentia enim sensitiva, cum sit materialis, est inferior et magis contracta quam intellectiva. Sed sensus potest simul plura sentire; sicut sensus communis simul sentit album et dulce dum eorum differentiam cognoscit. Ergo intellectus multo fortius potest simul plura intelligere.

2. Præterea, plura intelligibilia possunt simul cognosci, inquantum sunt unum. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul cognosci.

3. Præterea, sicut se habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita se habet intellectus in actu ad intelligibile in actu. Sed intellectus in habitu simul plura intelligibilia cognoscit in habitu. Ergo intellectus in actu simul plura intelligibilia in actu [1].

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « intelligit, » omisso : « intelligibilia. »

4. Præterea, ad cognitionem intellectus sufficit species rei intelligibilis in intellectu existens. Sed species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrariæ, eo quod sunt a materia separatæ. Ergo intellectus non impeditur quin possit simul plura intelligere.

5. Præterea, capacitas intellectus est major quam cujuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duæ linæ directæ a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis. Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II *Topic.* : « Contingit plura scire, intelligere vero unum solum. »

Respondeo dicendum quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, inquantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate ejus quo intelligitur; sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur; sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam : et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quæ per essentiam divinam videt. Alio modo ex unitate ejus quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum ; totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo ; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineæ, ut dicitur in III *De anima*, text. com. XXIII; et similiter cum intelligit propositionem, intelligit simul subjectum et prædicatum; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia. Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, idest perfecte, res intellecta, ut dicitur in III *De anima*, text, com. XXXVI. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species ejus ; sed quia complete informatur per speciem rei intellectæ, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia, vel secundum dispositionem, potest esse unum et idem ; idem enim aer est simul potentia aqua et ignis ; et possunt etiam simul dispositiones ad utrumque quantum ad aliquid inesse eidem ; sicut si aer ex una parte calefieret et ex alia inspissaretur; sed quia aer simul actu sit ignis et aqua, est impossibile; et similiter etiam quod aliquid sit simul actu lapis et ferrum, quæ non videntur contraria, sed disparata. Intellectus autem ex ipsa ratione suæ potentiæ est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilium reducitur in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna « esse ut in thesauro. » Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna « apprehensionem sensus, » distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formæ sensibiles ut in thesauro; et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectæ, sunt in eo ut formæ perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quæ conjungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus.

Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore; quia figura et color non sunt formæ unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis ; sed omnes formæ intelligibiles, inquantum hujusmodi, sunt unius generis, et in eo-

dem ordine se habent ad intellectum, inquantum perficiunt intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figuræ plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.

Ad primum ergo dicendum quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, idest quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, inquantum plura accipiuntur ut unum; sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quæ sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti : et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum; quia si ad aliquam partium ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia. Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, inquantum conjungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum; sed intellectus non multiplicatur modo prædicto in plures potentias; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod cognoscibilia quæ simul cognoscuntur, oportet quod accipiantur ut cognoscibile unum numero. Omnia autem intelligibilia, inquantum hujusmodi, sunt unum genere, non numero; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod jam patet ex prædictis, quod non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quæ sunt in ipso ut dispositiones, et intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quæ sunt in ipso ut ultimæ perfectiones.

Ad quartum dicendum quod non solum prohibetur res aliqua esse plura contraria actu simul, sed etiam plura esse disparata, ut patet ex dictis; unde, quamvis formæ intelligibiles in intellectu non sint contrariæ, nihilominus tamen intellectus prohibetur simul plura intelligere, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum quod species sensibiles, quæ sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimæ perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu; et [1] ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus angelicus possit cognoscere singularia. — I part., quæst. LVII, art. II; et *De ver.*, quæst. VII, art. II, et quæst. X, art. V.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus angelicus non possit cognoscere singularia. Si enim cognoscit; aut cognoscit per speciem acquisitam aut per concreatam. Non per acquisitam : quia vel illa esset particularis, et per consequens materialis, et ita in intellectu Angeli immateriali esse non posset; vel esset universalis, et sic per eam singulare cognosci non posset. Similiter nec per concreatam quia species concreata Angelo a principio suæ creationis fuit in ipso; ad cognitionem autem alicujus sufficit quod species ejus sit in intellectu; et ita, si per speciem concreatam posset aliquod particulare cognosci dum est præsens, a principio creationis suæ illud cognovisset quando adhuc erat futurum; quod non potest esse, quia futura [2] cognoscere solius Dei est; Isai. XLI, 27 : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum; et sciemus quoniam dii estis vos.* Ergo Angelus singularia cognoscere non potest.

2. Si dicatur quod species illæ concreatæ faciunt cognitionem præsentium, non autem futurorum; contra : Non potest aliqua cognitio nova fieri, nisi fiat aliqua innovatio in cognoscente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit præsens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo si prius, dum erat futurum, non cognoscebat; nec dum fit præsens, cognoscere poterit.

3. Si dicatur quod quamvis nihil recipiat, tamen formam quam apud se habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra : Intellectus non potest aliquid ad aliud applicare, nisi præcognoscat et quod applicatur, et cui applicatur : quia prius est cognoscere duo secundum se, quam comparationem unius ad alterum. Ergo applicatio prædicta sequeretur cognitionem singularium, et sic non potest esse causa ejus.

[1] C : « unde non est simile. »

[2] Al. deest : « futura. »

4. Præterea, si Angelus cognoscit singularia, aut cognoscit una specie, aut pluribus. Sed non pluribus; quia sic oporteret quod infinitas species apud se haberet, cum infinita sint particularia, ad minus in potentia : similiter nec una; quia sic intellectus angelicus æquaretur intellectui divino, qui uno, scilicet essentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus singularia cognoscere non potest.

5. Si dicatur quod non cognoscit per unam speciem omnia, sed per unam speciem omnia individua unius speciei, et non alia; contra: Illa una species non se habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per speciem intelligibilem intellectus determinetur ad determinatum cognoscibile. Ergo per speciem illam non poterit cognoscere hoc determinatum [1] particulare.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis;* quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

Respondeo dicendum quod Angelus absque dubio singularia cognoscit. Ut autem videamus modum quo hoc possibile sit, sciendum est quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo ejus, inquantum singulare vel [2] particulare est. Omnis autem forma de se communis est : unde additio formæ ad formam non potest esse causa individuationis : quia quotcumque formæ simul aggregentur, ut album, bicubitum, et crispum, et hujusmodi, non constituunt particulare, quia hæc omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentiis est possibile invenire; sed individuatio formæ est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur, oportet quod in cognoscente non solum sit similitudo formæ, sed aliqualiter materiæ. Similitudo autem rei cognitæ dupliciter est in cognoscente : uno modo sicut causata a re, sicut in his quæ cognoscuntur per speciem abstractam a rebus; alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit. Species autem quæ est in sensu causata a re sensibili, inquantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formæ secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare [3] in quantum particulare est. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino jam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Per formam autem, quæ est causa rei, hoc modo cognoscitur res secundum quod forma illa est causa ejus. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed materia præsupposita inducit formam artis; forma artis, quæ est in mente artificis, non est similitudo artificiati nisi quo ad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificiati per sensum accipiat. Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda [4]. Sicut autem illæ rationes ideales effluunt in res producendas in esse suo naturali in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut sint in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt; et sic per species influxas sibi ab arte divina Angeli non solum universalia, sed etiam particularia cognoscunt, sicut et Deus.

Est tamen differentia in duobus. Primo, quia ideæ quæ sunt in mente divina, sunt formæ factivæ rerum, et non solum principia cognoscendi; sed species quæ recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivæ, sed exemplatæ a factivis. Secundo, quia intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere : et quia intellectus divinus est

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « hoc particulare determinate. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. omitt. : « singulare vel. »

[3] Sic A, B, C, F. — Edit. omitt. : « in quantum particulare est. »

[4] Sic A, B, C, F. — Edit. addunt : « a Deo. »

altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinæ essentiæ ad res cognitas. Sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces : et hoc est quod Dionysius dicit, cap. XII *Cœl. hierarch.*, § § I et II, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 291, quod superiores ordines habent scientiam magis universalem inferioribus; et in lib. *De causis* dicitur, quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales : hoc tamen observato, quod in infimis Angelis sunt formæ adhuc universales, intantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua ejusdem [1] speciei, ita quod illa species sit propria unicujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas intantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere : et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.

Ad primum ergo dicendum quod Angelus nullo modo cognoscit singularia per speciem acquisitam : quia nec per speciem acceptam a re, sic enim res agerent in intellectum ejus, quod est impossibile; neque per aliquam speciem de novo influxam a Deo revelante ipsi Angelo aliquid de novo, quia species quas Angelus habet apud se concreatas sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda : sed secundum quod per altius lumen intellectus Angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis speciebus prodire potest; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus Prophetæ lumine prophetiæ adjutus aliquam cognitionem accipit, ad quam non sufficiebat naturale lumen intellectus agentis. Restat ergo ut Angelus cognoscat singularia per species concreatas. Sicut autem per unam speciem concreatam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multo amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliquam [2] speciem habere, qua [3] cognoscit colorem et odorem unius pomi; sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo et essentialiter et accidentaliter. Effectus autem non est in causa sua ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum; sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum; sed causa contingens non determinatur ad effectum suum nisi quando actu producit ipsum; unde in causa contingente non est effectus ejus ut in ea possit cognosci, nisi quando jam actu productus est. Et ideo Angelus per species concreatas cognoscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt.

Ad secundum dicendum quod quando aliquid incipit esse præsens, Angelus de novo cognoscit illud non facta aliqua innovatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit, quod sine ea cognita, non cognoscitur.

Ad tertium dicendum quod applicatio illa est intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoscendas applicat, non sicut medium cognoscibile ad aliud, sed sicut modus cognoscendi ad rem cognitam; alias nihil valeret ad propositum, sicut ostensum est in objiciendo.

Ad quartum dicendum quod intellectus Angeli neque una specie cognoscit omnia, neque tot species habet quot sunt individua, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum quod illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum, secundum respectum ad ipsum, ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrum notitia, quæ ab Augustino dicitur proles mentis, sit in mente sicut accidens in subjecto.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod notitia, quæ ab Augustino dicitur

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « unius. »
[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « aliam. »
[3] Sic A, B, C, F. — Edit. : « non qua. »

proles mentis, non sit in mente sicut accidens in subjecto. Nulum enim accidens excedit suum subjectum. Sed notitia excedit mentem, quia mens non solum se ipsam, sed et alia per notitiam novit. Ergo notitia non est accidens mentis.

2. Præterea, nullum accidens est æquale suo subjecto. Sed notitia est æqualis menti; alias in notitia, mente et amore non consisteret imago Trinitatis, quod Augustinus ponit. Ergo notitia non est accidens mentis.

3. Præterea, hoc idem videtur ex verbis Augustini, qui in IX lib. *De Trinit.*, dicit quod notitia et amor in anima existunt substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam accidens in subjecto, ut color aut figura in corpore.

Sed contra : notitia mentis nihil aliud esse videtur qnam scientia. Sed scientia est accidens, cum sit in prima specie qualitatis. Ergo et notitia.

Respondeo dicendum quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen « sensus, » quandoque nominat naturam sensitivam, prout scilicet est principium hujus naturæ, quod est sensibile; quandoque vero nominat ipsam potentiam; quandoque vero actum. Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, constat quod non est in substantia mentis sicut accidens in subjecto, sed [1] essentialiter et consubstantialiter; sicut dicitur quod rationale est in vivo, et vivum in ente. Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta; sic dupliciter potest considerari : vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic non excedit subjectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti :/ vel secundum quod comparatur ad cognoscibile; et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subjecto; et secundum hanc comparationem excedit mentem, inquantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. Secundum hanc etiam considerationem ponitur Trinitatis imago, quia etiam personæ divinæ distinguuntur secundum quod ad alterum sunt; et secundum hoc etiam est quædam æqualitas notitiæ ad mentem, inquantum se extendit ad omnia ad quæ potest se extendere mens.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de fruitione animæ Christi in passione.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit fruitio animæ Christi in passione. — III part., quæst. XLVI, artic. VII; *De ver.*, quæst. XXIV, art. X, corp. et IX; opusc. III, cap. XLVIII, et opusc. LX, de ejus passione.

Et videtur quod illa fruitio perveniret usque ad essentiam animæ. Anima enim Christi perfecte fruebatur. Sed non esset perfecte fruitio, si ad essentiam animæ non perveniret, sed consisteret tantum in una potentia, scilicet in superiori ratione. Ergo perveniebat usque ad essentiam animæ.

2. Præterea, anima Christi perfectius fruebatur quam animæ Sanctorum in patria. Sed fruitio Sanctorum in patria pertingit usque ad essentiam animæ. Ergo multo fortius in Christo.

Sed contra : nihil fruitur nisi quod cognoscit; quia, secundum Augustinum, fruimur cognitis, in quibus propter se voluntas delectata conquiescit. Sed cognoscere non est essentiæ animæ, sed potentiæ. Ergo fruitio ad essentiam animæ non perveniebat.

Respondeo dicendum quod fruitio in actu quodam consistit, quo Deus videtur et amatur; actus autem non est nisi rei subsistentis; unde, proprie loquendo, neque potentia animæ fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens; sed tamen potentiæ animæ sunt principia operationum vitæ, sicut essentia anima est principium esse viven-

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « substantialiter et essentialiter. »

tis. Et secundum hoc oportet dicere, quod superior ratio, cujus objectum est res æterna, qua fruendum est, est principium fruitionis, quo scilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animæ essentiam, fruitio pertinere non potest nisi per quamdam redundantiam; prout scilicet ex illa fruitione superioris rationis aliquis effectus in essentia animæ vel in potentiis inferioribus relinquitur : et sic aliquo modo perveniebat fruitio ad essentiam animæ Christi in passione, et aliquo modo non. Si enim consideretur essentia animæ in passione Christi prout est actus corporis, sic fruitio ad eam non perveniebat; alias corpus ejus gloriosum factum fuisset : similiter nec ad essentiam, secundum quod est radix inferiorum virium; quia sic fruitionis gaudium dolorem passionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuasset : perveniebat autem ad essentiam animæ secundum quod erat radix superioris rationis. Et quia essentia animæ est simplex, et est tota in qualibet potentia; ideo dicitur quod tota anima fruebatur in Christo; inquantum scilicet est radix superioris rationis : et tota patiebatur; inquantum scilicet est actus corporis, et radix inferiorum virium.

Ad primum ergo dicendum quod non impeditur perfectio rei nisi per hoc quod tollitur aliquid de essentialibus rei; gloria autem corporis et inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis; et ideo, quamvis in Christo fruitio non perveniret ad essentiam animæ, secundum quod est actus corporis, et secundum quod est radix inferiorum virium, non sequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Christo, sive beatitudo.

Ad secundum dicendum quod anima Christi perfectius fruebatur quam animæ Sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa; et quæruntur duo : 1° utrum immensitas divina excludat pluralitatem personasum; 2° utrum angelica simplicitas patiatur compositionem ex subjecto et accidente.

ARTICULUS VI.

Utrum immensitas divina excludat pluralitatem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod immensitas divina excludat pluralitatem personarum. Omne enim immensum, cum sit indeterminatum, stat in uno. Sed quidquid est in divinis, est immensum. Cum ergo persona sit in divinis, stabit in uno, ita quod non erunt ibi plures personæ.

2. Si dicatur quod personæ hoc modo in uno stant quod omnes sunt una essentia; contra : Sicut essentia est immensa, ita et persona. Sed immensitas essentiæ facit quod sit una essentia tantum. Ergo immensitas personæ facit quod sit una persona tantum.

3. Si dicatur quod persona [1] secundum intellectum addit aliquid supra essentiam, contra : quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immensum. Ergo præter immensitatem essentiæ est in Deo immensitas personæ, quæ faciet in divinis unam tantum personam.

Sed contra est quod dicitur II Joan. v, 7 : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo.*

Respondeo dicendum quod immensitas non excludit pluralitatem, nisi secundum quod tollit determinationem, quæ est pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum est prius, art. I hujus quæst., ad 1, duplex est determinatio; scilicet limitationis, et distinctionis. In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis; cadit autem ibi determinatio distinctionis dupliciter : uno modo secundum quod distinguitur per essentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo secundum quod persona distinguitur a persona per relationem originis : quæ quidem distinctio non est propter aliquam limitationem, sed ratione oppositionis quæ est in relatione : unde hanc distinctionem immensitas divina non excludit, et per consequens nec pluralitatem personarum.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « quod persona non est immensa nisi immensitate essentiæ. Contra : Persona, secundum intellectum addit aliquid supra essentiam. Sed. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quamvis persona sit immensa, tamen immensitas est essentiale, sicut persona est bona bonitate essentiali; unde non oportet quod immensitas faciat indistinctionem [1] in personis, sed solum in esse naturæ.

Ad tertium dicendum quod persona non dicitur aliquid secundum intellectum addere supra essentiam quasi intellectus debeat intelligere aliquid additum essentiæ; esset enim intellectus falsus; sed quia intelligendo personam, intelligo essentiam de necessitate, sed non e converso: unde objectio non procedit.

ARTICULUS VII.

Utrum in Angelis sit compositio accidentis et subjecti. — I part., quæst. L, art. VI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit compositio accidentis et subjecti. Quia esse accidentale causatur ab esse substantiali. Ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in Angelis non est compositio substantialis, quia sunt substantiæ simplices, ut Dionysius dicit. Ergo nec compositio accidentalis.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. *De Trinit.*, cap. II, *Patrol. lat.* tom. LXIV, col. 1250, quod [2] forma simplex subjectum esse non potest. Sed Angeli sunt formæ simplices, secundum Dionysium, cap. IV *De divin. nom.*, § I, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694. Ergo non possunt esse subjectum accidentis.

Sed contra est quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subjecti.

Respondeo dicendum quod ex hoc aliquid est susceptivum formæ substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet potentialitatis [3]: quia de ratione potentiæ est ut actui substernatur, qui forma dicitur. De Angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt quod sunt ex materia et forma compositi: alii dicunt quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit; et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet: similiter patere potest de secundo: quia omne quod non est suum esse oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse quod recipit ab alio; et hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in Angelo, quia Angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est; et ita relinquitur quod Angelus possit esse subjectum accidentalis formæ.

Ad primum ergo dicendum quod substantialis simplicitas in Angelis excludit compositionem materiæ et formæ, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in Angelis præsupponit. Et iterum non oportet quod, si esse accidentale causatur a substantiali, compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subjectum accidentis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod Boetius loquitur de illa forma simplici quæ est actus purus, cui nihil [4] admiscetur; et talis est solus Deus.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de sacramento altaris; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis; 2° utrum in eodem instanti sit panis et corpus Christi; 3° utrum Deus possit facere quod albedo et aliæ qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subjecto.

ARTICULUS VIII.

Utrum possit totum corpus Christi sub speciebus panis contineri. — III part., quæst. LXXVI, art. I, et quæst. LXXIX, art. I, ad 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non possit totum corpus Christi sub illis speciebus panis contineri. Non enim potest etiam per miraculum fieri ut duo

[1] Al.: « distinctionem. »
[2] « Forma quæ est sine materia non poterit esse subjectum. »
[3] Sic A, B, C, F. — Edit.: « possibilitatis. »
[4] Sic A, B, C, F. — Edit. addunt: « potentialitatis. »

contradictoria sint simul vera, ut Augustinus dicit contra Faustum. Hoc autem sequeretur, si totum corpus Christi subesset illis speciebus : si enim est sub illis speciebus totum, non est majus illis speciebus, cum non excedat eas; iterum [1] secundum rei veritatem est majus, cum sit bicubitum [2], vel amplius ; et sic erit eodem majus et non majus. Ergo non potest, etiam per miraculum, fieri quod sub illis speciebus contineatur totum.

Sed contra : ubicumque est pars alicujus corporis, est totum corpus, nisi corpus sit divisum. Sed corpus Christi non est divisum, cum sit impassibile. Ergo, cum aliquid corporis Christi sit sub illis speciebus, ut dicitur Matth. xxvi, 12 : *Hoc est corpus meum;* oportet quod sub illis speciebus totum corpus Christi contineatur.

Respondeo dicendum quod sub illis speciebus absque dubio continetur totum corpus Christi, et tota quantitas ejus. Ad cujus evidentiam sciendum est quod in sacramento altaris dupliciter aliquid continetur : uno modo ex vi sacramenti ; alio modo ex naturali concomitantia; verbi gratia, sub speciebus panis continetur et corpus et sanguis Christi ; sed corpus ex vi sacramenti, sanguis ex concomitantia naturali ; quia corpus Christi non est sine sanguine ; sub speciebus autem vini est e converso. Illud autem continetur sub sacramento ex vi sacramenti quod est transubsstantiationis terminus; et propter hoc anima et Divinitas non continentur in sacramento ex vi sacramenti, cum panis et vinum in ea non convertantur, sed ex naturali concomitantia qua anima inseparabiliter unitur illi corpori, et Divinitas humanitati. Cum autem ex parte panis substantia transeat, et quantitas maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe transubstantiationis terminus est substantia corporis Christi ; et sic ipsa substantia corporis Christi est ibi ex vi sacramenti, sed quantitas ex naturali concomitantia. Unde patet quod substantia corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes ; quantitas autem corporis Christi quasi ex consequenti. E converso autem est, in ordine locati ad locum; quia substantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimensionibus propriis ; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis; non autem dimensionem corporis Christi commensurari dimensionibus specierum ; et ideo sub cujuscumque parvis dimensionibus panis potest esse totum corpus Christi, sicut tota natura substantiæ alicujus corporis salvatur in qualibet parte illius corporis.

Ad primum ergo dicendum quod non sequitur ex hoc corpus Christi non esse majus illis speciebus, quia non continetur sub eis quasi commensuretur ; et sic non sequitur contradictoria esse simul.

ARTICULUS IX.

Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. — I part., quæst. LIII, art. III, corp. ; III part., quæst. LXXV, art. VII : et IV, dist. II, quæst. I, art. III, quæst. II, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. Accipiatur enim ultimum instans in quo est panis, et primum instans in quo est corpus Christi. Aut ergo sunt duo instantia, aut unum. Sed non duo ; quia, cum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, esset aliquod tempus dare in quo non esset ibi nec corpus Christi nec substantia panis. Ergo oportet quod sit unum instans: et sic in eodem instanti ibi est panis et corpus Christi.

2. Si dicatur quod non est dare ultimum instans in quo est panis ; contra : Esse panis mensuratur quoddam tempore. Sed mensura propria æquatur mensurato. Ergo in quolibet instanti illius temporis est ibi panis, et sic in ultimo instanti.

3. Præterea, sicut se habet tempus ad motum continuum, ita se habet instans ad mutationem instantaneam. Sed tempus includit utrumque [3] terminum transsubstantiationis, quæ est mutatio instantanea. Ejus autem termini sunt panis et corpus Christi. [4] Ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « et tamen. »
[2] Al. : « sicut bicubitum etc. »
[3] A, B, C, F omittunt : « terminorum motus continui. Ergo et. »
[4] A, B, C, F omittunt : « ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi. »

4. Præterea, in qualibet mutatione instantanea simul est verum dicere quod fit et factum est. Sed [1] corpus Christi est de rebus permanentibus in quibus quod fit non est quod factum est. Ergo corpus Christi simul est et non est. Sed quando [2] est ibi corpus Christi, et quando non est, est ibi substantia panis. Ergo simul in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis.

Sed contra : duæ formæ substantiales disparatæ non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt hujusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

Respondeo dicendum quod nullo modo in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis ; nec est assignare ultimum instans in quo est ibi panis, sed ultimum tempus quod continuatur ad instans illud in quo primo est ibi corpus Christi.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod in rebus naturalibus mutationes instantaneæ sunt termini motus semper ; cujus ratio est, quia hujusmodi mutationes habent pro terminis formam et privationem, sicut generatio ignis ignem et non ignem. Inter formam autem et privationem non potest esse aliquod medium nisi per accidens ; inquantum scilicet illud quod privatur forma, magis et minus appropinquat ad formam, ratione alicujus dispositionis ad formam quæ intenditur vel remittitur per motum continuum : et ideo oportet præexistere motum alterationis, qui terminetur ad generationem ; et sic alteratio habet duos terminos ; unum sui generis, scilicet ultimam dispositionem, quæ est necessitas ad formam, quia alteratio est motus in qualitate ; et alium alterius generis, scilicet formam substantialem. Et eodem modo illuminatio est terminus localis solis, qui est mutatio instantanea existens inter formam luminis et privationem ejus, scilicet tenebras. Cujuslibet autem motus qui mensuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus termiuus sit in ultimo instanti temporis. Unde, cum forma substantialis sit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo instanti illius temporis introducatur forma substantialis. Corruptio autem et generatio simul currunt, quia generatio unius est corruptio alterius. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit terminus corruptionis unius, ut aeris, et terminus generationis alterius, ut ignis. Terminus autem corruptionis est non esse. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit primo non aer, et primo ignis [3]. Sed ante ultimum instans alicujus temporis non potest accipi penultimum ; quia inter quælibet duo instantia est tempus medium, secundum Philosophum ; et sic non est accipere ultimum instans in quo sit aer ; sed in toto tempore mensurante motum alterationis erat aer, et primo ignis. Et similiter transubstantiatio est terminus cujusdam motus, qui consistit in prolatione verborum : unde in ultimo instanti temporis mensurantis illam prolationem est primo non panis, et primo corpus Christi ; et sic non est ultimum instans in quo est panis: sed ultimum tempus. Inter tempus autem et instans non oportet quod aliquid cadat medium, sicut nec inter lineam et punctum ; et sic non oportet quod aliquando neque sit panis neque corpus Christi.

Et ita patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod punctum additum vel subtractum lineæ non facit majus vel minus : et similiter est de instanti apposito tempori vel subtracto ab eo. Unde, quamvis in ultimo instanti temporis mensurantis esse, panis non sit panis, tamen non sequitur quod tempus illud sit majus quam duratio esse panis, et sic quod mensura non æquetur mensurato.

Ad tertium dicendum quod instans dicitur mensurare mutationem aliquam instantaneam, inquantum mensurat terminum ejus « ad quem, » quia terminus « a quo » jungitur cum toto motu præcedenti ; et ita mensuratur tempore mensurante motum præcedentem ; sed tempus mensurat motum ratione utriusque termini ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod « fieri » dicitur dupliciter. Uno modo, moveri ad esse ; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis præcedentis dicitur

[1] Sic A; B, C, F. — Edit. : « quia in instanti non est accipere prius et posterius ; ergo cum transubstantiatio sit mutatio instantanea, simul verum est dicere quod sit ibi corpus Christi et factum est. Ergo etc. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « quando non est ibi corpus Christi, est ibi. »

[3] Al. : « et primo non ignis. »

fieri : et hoc modo loquitur Philosophus de « fieri » in VI *Physic.*, ubi ostendit quod omne « factum esse » præcedit « fieri, » et omne « fieri » præcedit « factum esse ; » et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit ; sed sic est verum quod illud quod fit, non est. Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; et sic « fieri » non est moveri, sed terminari motum : unde sicut simul motus terminatur et terminatus est ; ita simul aliquid fit et factum est : sed hoc modo illud quod fit, est ; quia terminus factionis est « esse, » in quo ponitur esse illud « esse » quod dicitur hoc modo fieri [1].

ARTICULUS X.

Utrum Deus possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate. — *Perihermenias* lect. x, in princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere quod albedo aut aliqua qualitas [2] sit sine quantitate. Quia quantitas est prima dispositio corporis , ex eo quod immediate adhæret substantiæ, ut dicit Boetius (*a*). Sed primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post, ut dicitur in II *Metaph.* text. com. III. Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod sint dispositiones corporales : ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

2. Præterea, qualitas spiritualis, ut scientia vel virtus, est nobilior quam qualitas corporalis. Sed qualitas spiritualis etiam miraculose non posset esse sine subjecto, ut videtur. Ergo multo minus qualitas corporis posset esse sine subjecto, ad minus quod est quantitas.

3. Præterea, magis est remotum a natura quod qualitas corporalis sit omnino sine subjecto [3], quod sit in subjecto spirituali : quia esse in subjecto spirituali est qualitatis spiritualis, quæ est in prædicamento eodem cum qualitate corporali ; sed esse omnino sine subjecto est substantiæ, quæ est aliud prædicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subjecto spirituali, ut albedo in Angelo. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas corporalis non habeat subjectum, ad minus quantitatem.

4. Præterea, magis dependet qualitas a substantia quam e converso. Sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente : quia ad minus oportet quod creaturæ insit relatio ad suum Creatorem. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas sit absque omni subjecto.

5. Sed contra : propter hoc potest fieri quod in sacramento altaris quantitas sit sine substantia, quia quantitas per essentiam a substantia differt. Sed similiter qualitas differt per essentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri posset ut qualitas esset sine quantitate.

Respondeo dicendum quod divinæ potentiæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat ; tamen aliqua sunt quæ natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitæ : et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus pôtest facere, quamvis fieri non possint.

Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate sciendum est quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare : scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur ; et individuationem ejus, secundum quod est hæc albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri divino [4] miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate ; tamen illa albedo non esset sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia ; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei numero diversas secundum diversum situm ; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. ; « moveri. »
[2] Edit. addunt : « corporalis. »
[3] Al. : « sine objecto, et sic infra. »

[4] Edit. omitt. : « divino. »
(*a*) Æquivalenter in *Categor. Aristot.* lib. II, de quantitate ; (*Patrol. lat.* t. LXIV, coll. 201, 202.)

genereris; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines ejusdem speciei sine subjecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto : et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate : sed quantitas habet unde individuetur etiam absque subjecto; et ideo potest per miraculum esse hæc quantitas sensibilis etiam absque subjecto, sicut patet in corpore Christi.

Ad primum ergo dicendum quod si albedo sine quantitate esset, jam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis, ut in dictis patet.

Ad secundum dicendum quod de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est.

Ad tertium dicendum quod cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporalis sit in substantia spirituali nisi per modum illum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod ex hoc ipsa quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis ratio; unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque hujusmodi accidentibus; posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus. Accidens autem non habet subjectum ex hoc quod comparatur ad Deum; et ideo nihil prohibet quin Deus facere possit aliquod accidens esse sine subjecto.

Ad quintum quod objicitur contra, patet quod non est eadem ratio de quantitate et qualitate, ut ex dictis patet [1].

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de corporibus damnatorum; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia; 2° utrum resurgent cum suis deformitatibus; 3° utrum punientur in inferno verme, et fletu corporali.

ARTICULUS XI.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia. — IV, dist. XLIV, quæst. III, art. II, quæst. II; et *Cont. Gent.* IV, cap. LXXXIX; et opusc. X, cap. XXV, et opusc. XI, cap. XIX, et XX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia. Corpus enim non potest esse incorruptibile nisi per naturam, ut cœleste, vel per gratiam innocentiæ, ut corpus hominis in primo statu, vel per gloriam, sicut corpus Christi in resurrectione. Sed nullum istorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

2. Si dicatur quod erunt incorruptibilia ex decreto divinæ justitiæ ut perpetuo puniantur; contra : Culpæ non debetur pœna perpetua nisi secundum quod habet aliquid perpetuitatis. Sed perpetuitas culpæ non est ex parte corporis, sed ex parte voluntatis, quæ eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina justitia non requirit quod corpus æternaliter puniatur.

3. Præterea, corpus non punitur pro peccato animæ nisi inquantum est organum animæ operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus potest esse peccatum mortale in quibus corpus non communicat, sicut patet in peccatis spiritualibus. Ergo si aliquis pro eis solis damnetur, corpori ejus non debetur pœna perpetua.

4. Præterea, sicut aliquis damnatur propter peccatum transgressionis, ita damnatur propter peccatum omissionis. Sed in omissione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur sibi pœna perpetua, si propter peccatum omissionis aliquis damnetur; et sic divina justitia non requirit corpora damnatorum esse incorruptibilia.

Sed contra : remota causa removetur effectus. Sed post resurrectionem cessabit motus cœli, qui est causa corruptionis in corporibus. Ergo cessabit corruptio; et sic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis sint passibilia. Incorruptibilitatis autem prima causa et principalis est justitia

[1] Al. : « manifestum est. »

divina, quæ conservabit corpora damnatorum in perpetuis pœnis; sed causa secundaria, et quasi coadjuvans, erit quies motus cœli; quo quiescente, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus, pertinens ad transmutationem naturæ. Unde et corpora damnatorum non patientur ab igne passione naturæ, qua natura corporis humani transmutetur a natura sua; sed patientur passione animæ, sicut organum sensus a sensibili, suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex insufficienti divisione; est enim hic alia causa incorruptionis a rebus quæ tanguntur in objectione; scilicet decretum divinæ justitiæ. Quamvis possit dici aliquo modo quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, inquantum scilicet removetur naturale corruptionis principium, scilicet motus cæli.

Ad secundum dicendum quod peccatum et rationem culpæ et perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore; unde, sicut corpus punitur pro peccato, inquantum est instrumentum peccati rationem culpæ habentis ab anima, ita perpetuo puniri debet, inquantum est instrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

Ad tertium dicendum quod hæc non est ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animæ, quia est instrumentum animæ operantis peccatum; sed magis quia est pars essentialis hominis, qui operatur : proprie enim loquendo, homo est qui peccat per animam; et ideo si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo. Nec tamen est verum quod aliquis actus sit hominis in vita præsenti in quo corpus non communicet; quia, quamvis in actibus intellectivæ partis non communicet corpus sicut instrumentum actus, communicat tamen sicut repræsentans objectum; quia objectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur in III *De anima*, text. com. XXX. Phantasma autem non est sine organo corporali; et sic patet quod etiam intelligendo, et in aliis actibus animæ, utimur aliquo modo corpore.

Ad quartum dicendum quod pro peccato omissionis non damnatur aliquis quia aliquid agatur; sed quia omittitur illud quod est debitum fieri ab anima et a corpore, inquantum corpus communicat actionibus animæ; et ita eodem modo peccatum transgressionis et omissionis pertinet ad corpus et animam.

ARTICULUS XII.

Utrum corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. — IV, dist. XLIV, quæst. III, art. I, quæst. I; et *Contra Gent.* IV, cap. LXXXVIII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. Resurrectio enim fiet divina virtute, quæ est perfectissima. Sed virtutis perfectæ perfecta est operatio et effectus. Ergo, sicut corpora resurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

Sed contra est Sapientiæ XI. 17 : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur.* Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo resurgent cum deformitatibus.

Respondeo dicendum quod deformitas in corpore potest esse duobus modis. Uno modo ex defectu alicujus membri; et talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes resurgent incorrupti, idest sine defectu alicujus membri, ut sic totum corpus puniatur in reprobis et præmietur in electis. Alio modo potest esse deformitas vel defectus corporis ex indebita proportione partium; sicut febris accidit ex indebita proportione humorum; et sicut gibbositas accidit ex superabundantia carnis in aliqua parte : et de tali deformitate vel defectu est duplex opinio. Quidam enim attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deesset, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt. Alii vero attendentes virtutem resuscitantis, qui, sicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in resurrectione reparabit, dicunt quod omnes defectus qui ex vitio naturæ acciderunt, auctor naturæ amovebit, ut febrem et hujusmodi; sed defectus qui ex prava voluntate processerunt, in reprobis remanebunt, sicut sunt maculæ et reatus peccatorum. Quid autem horum verius sit, Augustinus in *Ench.*, sub dubio relinquit, dicens quod « nulla debet esse quæstio de pulchritudine illorum quorum est certa damnatio. »

His visis, facile patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus. — Art. CLXXVI; et IV, dist. L, quæst. II, art. III, quæst. III; et opusc. XX, cap. XL, XLI et XLII.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus. Dicitur enim Judith. ult., 21 : *Dabit ignem et vermes in carnes eorum.* Sed vermis spiritualis non datur in carnem, sed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non est tantum spiritualis, sed etiam corporalis.

2. Item, Lucæ XIII, dicit quædam *Glossa* quod « per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio : » quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo etc.

Sed contra est quod vermis quo punientur reprobi, est immortalis; Isai. ult., 24 : *Vermis eorum non morietur.* Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem nisi homo. Ergo vermis ille non erit corporalis [1].

Præterea, in fletu corporali fit quædam resolutio lacrymarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue resolvitur, nisi fiat aliqua restauratio, tandem consumitur. Cum ergo in corporibus damnatorum nulla restauratio fiat deperditi, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit corporalis [2].

Respondeo dicendum quod circa hoc Augustinus, lib. XXI *De civit. Dei*, op. S. August. t. XXV, p. 20, ponit diversas opiniones, sic dicens : « In pœnis malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt; alii utrumque ad corpus, alii ad corpus ignem, ad animum tropice vermem : quod esse credibilius videtur (*a*). » Unde sequentes Augustinum, dicimus quod vermis ille erit spiritualis, ut ipse remorsus conscientiæ interius animam corrodens, vermis dicatur; et similiter fletus erit spiritualis, ut ipse dolor fletus dicatur. Aliquo tamen modo posset dici corporalis fletus, etiam sine lacrymarum emissione; ut fletus dicatur non solum dolor animæ, sed dispositio qua corpus disponitur, anima dolente.

Ad primum ergo dicendum quod locutio illa tropica est; et sic possumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

Ad secundum dicendum quod fletus corporalis modo prædicto sine lacrymarum emissione sufficit ad veritatem resurrectionis insinuandam. Si tamen sustineretur quod vermis et fletus essent corporales; posset dici quod divina virtute et vermis ille sustentaretur, et lacrymarum deperditio restauraretur.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæritur de sensibus sacræ Scripturæ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum præter sensus litterales in verbis sacræ Scripturæ alii sensus spirituales [3] lateant; 2° de numero sensuum sacræ Scripturæ; 3° utrum illi sensus inveniantur in aliis scripturis.

ARTICULUS XIV.

Utrum in eisdem verbis sacræ Scripturæ lateant plures sensus. — I part., quæst. II, art. IX, ad 2; et art. X, ad 1 : et quæst. X, art. I, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in eisdem verbis sacræ Scripturæ non lateant plures sensus. Quia dictionibus semel sumptis non est utendum æquivoce vel multipliciter. Sed pluralitas sensuum facit multiplicem locutionem. Ergo in eadem locutione sacræ Scripturæ non possunt plures sensus latere.

2. Præterea, sacra Scriptura ordinata est ad intellectum, secundum illud Psalm. CXVIII, 10 : *Declaratio sermonum tuorum.... dat intellectum.* Sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in sacra Scriptura multi sensus esse.

3. Præterea, id quod potest esse occasio erroris debet in sacra Scriptura vitari. Sed ponere alios sensus præter litteralem in Scriptura potest esse occasio erroris; quia quilibet posset exponere sacram Scripturam secundum quod ipse vellet, ad confirmationem opinionis suæ.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « materialis. »
[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « materialis. »

[3] Edit. omitt. : « spirituales. »
(*a*.) Sensus est augustini, non testus.

Ergo non debent esse plures sensus in sacra Scriptura.

4. Præterea, Augustinus dicit, II *Super Genesim ad litteram*, quod major est sacræ Scripturæ auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non est conveniens sensus sacræ Scripturæ. Sed nullus sensus præter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionysium in *Epist. ad Titum*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 1106 ; dicit enim quod « symbolica Theologia, » idest quæ ex similibus procedit, « non est argumentativa. » Ergo sacra Scriptura alios sensus præter litteralem non habet.

5. Præterea, quicumque sensus ex verbis alicujus scripturæ trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacræ Scripturæ.

Sed contra est quod dicitur Dan. xii, 4 : *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.*

Præterea, Hieronymus dicit in *Prologo Bibliæ*, loquens de Apocalypsi : « In verbis singulis multiplices latent intelligentiæ. »

Respondeo dicendum quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem. Manitestatio autem vel expressio alicujus veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis ; inquantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius : et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba : et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figuræ aliarum rerum ; et in hoc consistit sensus spiritualis, et sic sacræ Scripturæ plures sensus competunt.

Ad primum ergo dicendum quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multiplicitatem locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo ; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

Ad secundum dicendum quod secundum quod Augustinus dicit in lib. *De doctrin. christ.*, utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua difficultate manifestetur : est enim hoc utile ad tollendum fastidium ; quia ad ea quæ sunt difficilia, major surgit attentio, quæ tædium tollit : similiter ex hoc, tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter sacræ Scripturæ [1] veritatem capere potest : similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus Matth. vii, 6, *Nolite*, inquit, *sanctum dare canibus;* et Dionysius Timotheum monebat ut sacra ab immundis incontaminata servaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra Scriptura tradi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus in lib. *De doctrina christ.*, nihil est quod occulte in aliquo loco sacræ Scripturæ tradatur quod non alibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacræ Scripturæ ; et ita vitatur omnis erroris occasio.

Ad quartum dicendum quod non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum ; sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similis esse [2] potest ; unde non potest ab illa, quando in Scriptura sacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate ; sed est fallacia consequentis : verbi gratia, leo propropter aliquam similitudinem significat Christum et diabolum : unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra Scriptura, ad neutrum potest fieri processus, in sacra Scriptura argumentando.

Ad quintum dicendum quod auctor principalis sacræ Scripturæ est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacræ Scripturæ intellexit multo plura quam per expositores sacræ Scripturæ exponantur, vel discernantur : nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit ac'or instrumentalis sacræ Scripturæ, in uno verbo plura intelligeret : quia Prophetæ, ut Hieronymus dicit *Super Osee*, ita loquebantur de factis præsentibus, quod etiam intenderunt futura significare : unde non

[1] Al. : « dupliciter sacræ Scripturæ etc. »

[2] Al. : « simul esse. »

est impossibile simul plura intelligere, inquantum unum est figura alterius.

ARTICULUS XV.

Utrum debeant distingui quatuor sensus sacræ Scripturæ. — I part., quæst. I, art. X.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant distingui quatuor sensus sacræ Scripturæ; scilicet historialis vel litteralis, allegoricus, moralis et anagogicus. Sicut enim in sacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus; sicut Dan. VIII, per hircum caprarum significatur rex Græcorum. Sed hujusmodi figurativæ locutiones non faciunt aliquem sensum præter litteralem in sacra Scriptura. Ergo nec sensus allegoricus, per quem exponuntur de Christo ea quæ in figura ipsius præcesserunt, debet alius sensus ab historico poni.

2. Præterea, una est Ecclesia capitis et membrorum. Sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput Ecclesiæ, scilicet Christum; sensus moralis videtur pertinere ad membra ejus, scilicet fideles. Ergo sensus moralis non debet ab allegorico distingui.

3. Præterea, moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet. Sed sacra Scriptura in pluribus locis secundum litteralem sensum mores instruit. Ergo moralis sensus non debet distingui a litterali.

4. Præterea, sicut Christus est caput Ecclesiæ militantis, ita est caput triumphantis; nec est alius Christus. Ergo nec sensus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de Ecclesia triumphante, debet esse alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Christo et Ecclesia militante.

5. Præterea, si isti quatuor sensus essent de necessitate sacræ Scripturæ, quælibet pars sacræ Scripturæ deberet hos quatuor sensus habere. Sed hoc falsum est; ut enim Augustinus dicit *Super Genesim*, « in quibusdam sensus litteralis quærendus est solus. » Ergo hi quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacræ Scripturæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I *Super Genesim ad litteram* : « In omnibus libris sanctis oportet intueri quæ ibi æterna intuentur, quæ ibi facta narrantur, quæ futura prænuntiantur, quæ agenda præcipiuntur. » Primum autem pertinet ad sensum anagogicum, secundum ad historicum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem. Ergo quatuor sunt sensus sacræ Scripturæ.

Præterea, Beda, *Super Genesim*, in princ., dicit[1]: «Quatuor sunt sensus sacræ Scripturæ : historia, quæ res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia, » idest moralis locutio, « in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia, per quam de summis et cœlestibus tractaturi ad superiora reducimur. »

Respondeo dicendum quod distinctio istorum quatuor sensuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum est, sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat; per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quæ est per verba facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quædam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia visibilia solent esse figuræ invisibilium, ut Dionysius dicit, cap. I *De cœlest. hier.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 122. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur. Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur : scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum. Si ad recte operandum; sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim Dionysius dicit, cap. IV *Cœl. hierar.*, *Pat. græc. lat.* t. III, coll. 179, 182, status Ecclesiæ medius est inter statum Synagogæ, et statum Ecclesiæ triumphantis [2]. Vetus ergo testamentum figura fuit novi : vetus simul et novum figura sunt cælestium. Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum : et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quæ in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem; et sic est sensus anagogicus.

[1] Non invenitur apud Bedam.

[2] Hoc elicitur ex Doctrina Dionysii.

Ad primum ergo dicendum quod hircus, vel alia hujusmodi, per quæ aliæ personæ a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquæ, sed similitudines imaginariæ, ad hoc solum ostensæ, ut illæ personæ significarentur ; unde illa significatio qua per illas similitudines personæ illæ, aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum ; sed ad Christum designandum etiam illa quæ in rei veritate contigerunt ordinantur sicut umbra ad veritatem ; et ideo talis significatio, qua per hujusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum præter historicum, scilicet allegoricum. Si alicubi vero inveniatur quod Christus significatur per hujusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem ; sicut Christus significatur per lapidem, qui excisus est de monte sine manibus, Dan. II.

Ad secundum dicendum quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum ; sicut quod per duodecim lapides electos de Jordane, Josue VII, significantur duodecim Apostoli. Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus, et non secundum quod considerantur ut membra.

Ad tertium dicendum quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum ; sic enim moralis sensus est pars spiritualis, unde patet [1] quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.

Ad quartum dicendum quod sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput Ecclesiæ militantis, justificans eam et gratiam infundens ; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput Ecclesiæ triumphantis, glorificans eam.

Ad quintum dicendum quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacræ Scripturæ, ut in qualibet ejus parte sit in istis quatuor exponenda ; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In sacra enim Scriptura præcipue ex prioribus posteriora significantur ; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quæ in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quæ ad vetus testamentum pertinent ; et ideo quæ secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quæ pertinent ad statum præsentis Ecclesiæ, in quibus illa sunt priora quæ ad caput pertinent, respectu eorum quæ pertinent ad membra ; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quæ in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quæ in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis præmonstrata est ; unde ea quæ ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus ejus mysticum ; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari ; et anagogice, inquantum in Christo est nobis iter gloriæ demonstratum. Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice ; nisi forte ea quæ dicuntur de primitiva Ecclesia exponantur quantum ad futurum statum Ecclesiæ præsentis ; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice. Ea vero quæ moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice. Illa vero quæ secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriæ, nullo alio sensu consueverunt exponi ; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

ARTICULUS XVI.

Utrum in aliis scripturis prædicti sensus distingui debeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in aliis scripturis prædicti sensus distingui debeant. Sensus enim spirituales in sacra Scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus. Sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. Ergo in scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.

[1] Sic A, B, C, F. — Editio Patavina an. 1698, « ita quod. » — Edit. : « spiritualis, quod nunquam. »

2. Præterea, poeticæ artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare. Ergo videtur quod et in dictis poetarum sensus spirituales inveniantur, et non solum in sacra Scriptura.

3. Præterea, Philosophus dicit quod qui dicit unum, quodammodo multa dicit. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures; et sic non solum sacra Scriptura hos sensus spirituales habet.

Sed contra est, quod dicit Gregorius, XX *Moralium*, cap. I, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 135: « Sacra Scriptura omnes [1] scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suæ more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium. »

Respondeo dicendum quod spiritualis sensus sacræ Scripturæ accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejus solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum suæ providentiæ subjectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus: sed solum in ista Scriptura, cujus Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud Psalm. XLIV, 2: *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis.*

Ad primum ergo dicendum quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.

Ad secundum dicendum quod fictiones poeticæ non sunt ad aliud ordinatæ nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

Ad tertium dicendum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principiis, ex uno enim principio multæ conclusiones sequuntur: non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem etc. (*a*).

[1] « Scientias omnes... dum narrat textum. »

QUÆSTIO VII.

Quæstio est de opere manuali; circa quod quæruntur duo: 1° utrum operari manibus sit in præcepto; 2° utrum ab hoc præcepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

ARTICULUS XVII.

Utrum operari manibus sit in præcepto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operari manibus sit in præcepto; II ad Thessal. III, 10: *Si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim etc. Glossa*: « Quod ideo præcipio, quia audivimus. » Ergo etc.

2. Præterea, Augustinus in lib. *De opere monachorum*: « Audiant ergo quibus hoc præcipit Apostolus, qui non habent hanc potestatem. »

3. Præterea, nullus debet excommunicari, ut jura dicunt, nisi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter nisi contra præceptum faciens. Cum ergo ille qui cessat ab opere manuali, jure possit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur II ad Thessal. III, 14: *Si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur*; videtur quod operari manibus sit in præcepto.

4. Præterea, ille qui peccavit, tenetur pœnam debitam pro peccato subire ex necessitate præcepti. Sed omnes in Adam peccaverunt, Roman. V: pœna autem peccati Adæ est labor manualis; Genes. III, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Ergo omnibus est præceptum manibus laborare.

5. Præterea, ad Ephesios IV, 28: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis; Glossa*: « Laboret operando non solum per servos, sed etiam manibus. » Illud autem

(*a*) Quæstio sequens de opere manuali non est hujus quodlibeti in codd. A, B, C, F.

quod ad omnes pertinet, est præceptum, non consilium. Ergo etc.

6. Præterea, labor manualis, necessarius est ad sustentationem vitæ corporalis, sicut actus virtutum sunt necessarii ad sustentationem vitæ spiritualis. Sed actus virtutum sunt in præcepto. Ergo et laborare manibus.

7. Præterea, illud ad quod sequitur peccatum mortale, non potest sine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare sequitur non manducare, quod quandoque est peccatum mortale; II ad Thessal. III, 10 : *Qui non operatur, non manducet.* Ergo non operari manibus est peccatum mortale; ergo ejus oppositum est in præcepto.

1. Sed contra : non est contrarium præcepto vel consilio præceptum Domini vel consilium. Sed Dominus vel præcipiendo vel consulendo, dicit, Matthæi, VI, 26 : *Nolite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* Huic autem contrariatur labor manuum; quia qui laborant manibus, solliciti sunt de necessariis corpori. Ergo labor manuum non est in præcepto.

2. Præterea, lex vetus, quantum ad præcepta moralia, sufficienter continebat quæ necessaria sunt ad salutem; unde Dominus Matthæi XIX, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et loquitur de mandatis Decalogi; unde subdit : *Non homicidium facies* : *Non furaberis.* Sed in præceptis veteris legis nihil continetur de labore manuum. Ergo labor manuum non est in præcepto.

3. Præterea, ad præcepta servanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alias qui sunt divites, et manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non est in præcepto.

4. Præterea, ad præcepta non magis tenentur religiosi quam sæculares. Sed ad laborandum manibus videntur magis teneri religiosi quam sæculares; unde Augustinus in lib. *De operibus monachorum*, monachos reprehendit, quia non laborant; non autem alios. Ergo etc.

5. Præterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum, qui in opere manuali consistit. Sed usus liberalium artium non est in præcepto. Ergo multo minus labor manuum.

Respondeo dicendum quod judicium de unaquaque re sumendum est secundum finem ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur. Primo ad otium tollendum; unde Hieronymus *Ad Rusticum monachum* : « Semper aliquid operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum : » et quod intelligat de opere manuali, patet per illud quod subjungit : « Vel fiscellam texe junco; » et postea subdit : « In desideriis est omnis otiosus. » Secundo ad corpus domandum; unde II ad Corinth. VI. 5, aliis carnis macerationibus conjungitur, ubi dicitur : *In laboribus*, scilicet operum, quia manibus suis operabatur; et subjungit : *in vigiliis et jejuniis etc.* Tertio ordinatur ad quærendum victum, Actuum XX, 34 : *Ad ea quæ mihi opus erant, et his qui mecum erant, ministraverunt manus istæ.* Si ergo consideretur labor manuum secundum quod ordinatur ad tollendum otium vel corpus domandum; sic idem judicium est de labore manuum, et de aliis exercitiis ad eadem ordinatis. Non enim est in præcepto quod tollatur otium tali aut tali occupatione; sed sufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ab otio quis desistat; et sic occupatio laboris manuum non est in præcepto, considerato hoc fine. Et similis est ratio de labore manuum secundum quod ordinatur ad corpus domandum : quia multis exercitiis corpus domari potest, sicut vigiliis, jejuniis, et multis hujusmodi. Unde nullum eorum, inquantum ordinatur ad talem finem, est in præcepto in speciali; quamvis in generali sit in præcepto corpus domare qualicumque exercitio, quo mortiferæ concupiscentiæ reprimantur. Secundum autem quod ordinatur ad victum quærendum sic videtur esse in præcepto; unde dicitur I ad Thessal. IV, 2 : *Operamini manibus vestris sicut præcepimus vobis* : nec solum in præcepto juris positivi, sed etiam juris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quæ homo ex suis naturalibus inclinatur. Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur Job. V, 7 : *Homo ad laborem nascitur et avis ad volandum.* Cum autem aliis animalibus natura sufficienter providerit in his quæ ad sustentationem suæ vitæ pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est præditus ratione, per quam sibi potest providere in omnibus supradictis; unde et erit sibi loco omnium prædictorum manus conveniens

ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificiis exequatur; ut dicitur XIV *De animalibus*.

Sciendum tamen est quod duplex est præceptum legis naturæ. Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personæ; vel spirituale, sicut de actibus virtutum; vel corporale, sicut præceptum quod Dominus dedit homini, Gen. II, 16 : *De omni ligno quod est in paradiso, comede* etc. Aliud vero est quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei, sicut hoc quod dicitur Gen. I, 28 : *Crescite et multiplicamini et replete terram*; in hoc enim præcipitur actus generationis, quo natura salvatur et multiplicatur. Hoc autem interest inter hæc duo genera præceptorum : quia primum præceptum legis naturæ quilibet tenetur singulariter observare, sed ad secundum præceptum non tenetur quilibet singulariter. In his enim quæ pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo : participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quæ non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quæ ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Romanos XII, 4 : *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes autem donationes secundum gratiam quæ data est nobis, differentes.* Hæc autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quæ ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversæ inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi.

Quia ergo labore manuum aliquis potest subvenire et proprio defectui et alieno; cum non possit unus homo in omnibus sibi sufficere, sed indiget alieno auxilio; patet quod præceptum de labore manuum quodammodo sub utroque genere prædictorum præceptorum continetur. Inquantum enim labore manuum unius subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium præceptorum; inquantum autem aliquis per hoc suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut præceptum de comedendo. Præceptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existente; unde si esset aliquis qui posset vivere sine cibo, non obligaretur præcepto de comedendo. Sic ergo præceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem aliquo modo, neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium, nisi defectu existente. Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per Apostolum in tribus locis, ubi de manuum operatione præceptum dat. Primo ad Ephes. IV, 28, ubi prohibendo furtum, injungit manuum operationem : *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret manibus suis.* Secundo I ad Thessal. IV, 2, ubi præcepit laborem manuum, prohibens concupiscentiam rerum alienarum; *Operemini*, inquit, *manibus vestris sicut præcepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.* Tertio, II ad Thessal. III, 2, ubi præcipit operationem manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quærebant : *Audimus*, inquit, *inter vos quosdam ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes. Glossa :* « Qui fœda cura sibi necessaria provident : » et subjungit : *His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in Domino Jesu Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducent.*

Sciendum etiam est quod sicut visus est principalior inter alios sensus, ratione cujus omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est, dicitur organum organorum in III *De anima*, text. com. XXXVIII : et ideo per operationem manualem intelligitur non solum quod manibus fit, sed quo-

cumque corporali instrumento; et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabile quod magistri artis mechanicæ possint vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere de arte sua. Similiter et advocati possunt vivere de patrocinio quod præstant in causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo præceptum est, sed non omnes obligat, ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo et ad secundum patet solutio ex dictis : quia concedimus laborem manuum esse in præcepto, non tamen omnes ad hoc singulariter obligari.

Ad tertium dicendum quod, sicut ex dictis patet, Apostolus loquitur in casu illo quando prætermisso labore manuum, de fœdis negotiis sibi victum acquirebant, in quo casu obligabantur ad præceptum servandum; et ideo digni erant excommunicari.

Ad quartum dicendum quod verba illa Dei magis sunt prænuntiantis pœnam quam præcipientis satisfactionem; unde præmisit : *Maledicta terra in opere tuo*; *spinas et tribulos germinabit tibi*; et similiter mulieri dixit : *In dolore paries filios*. Et ideo non sequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex necessitate præcepti : alias sequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua Dominus ibi facit mentionem.

Ad quintum dicendum quod vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum : et ideo quilibet obligatur ad servanda præcepta quæ sunt de actibus virtutum : sed vita spiritualis a multis potest conservari sine hoc quod manibus operentur; et ideo, quamvis sit generaliter in præcepto, non tamen quilibet ad observationem ejus tenetur.

Ad sextum dicendum quod non manducare non est peccatum mortale nisi quando sine manducatione vita servari non potest; tunc enim aliquis non manducando se ipsum occideret; et simililer non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, nisi quando alias vitam servare non posset nisi illicitis curis; et ideo, cum illicitæ curæ sint modis omnibus fugiendæ, sub eadem distinctione posuit Apostolus non manducare et non operari, dicens : *Qui non vult operari, non manducet.*

Ad primum autem eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod non prohibet Dominus Apostolis omnem sollicitudinem, scilicet de his quæ pertinent ad victum corporis, alias ipse loculos non habuisset; sed prohibet sollicitudinem suffocantem, qua mens suffocatur dupliciter. Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectæ operationis; et hoc Deus prohibet; unde Augustinus dicit in lib. *De operibus monachorum*, exponens illud : *Nolite solliciti esse etc.* : « Non ut ista non procurent quantum necessitatis est, quod honeste poterunt; sed ut ista non intueantur, et propter ista faciant quidquid in prædicatione Evangelii facere jubentur; » et habetur in *Glossa* I ad Thessal. IV. Secundo suffocatur mens prædicta sollicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; et hoc Dominus prohibere intendit; unde dicit *Glossa* super illud Matth. VI : « Hoc exemplo non prohibet providentiam et laborem; scilicet de avibus et liliis; sed sollicitudinem ut tota fiducia nostra sit in Deo; per quem et aves sine cura vivunt. »

Ad secundum dicendum quod non omnia quæ sunt in præcepto, continentur explicita in præceptis decalogi, sed ad ea possunt reduci, cum implicite in eis contineantur; et sic præceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conservatur, reducitur ad hoc præceptum : *Non occides*, sicut etiam præceptum de manducando; vel ad hoc præceptum : *Non furtum facies*, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet præcepto duo sunt consideranda; scilicet finis præcepti, et possibilitas observandi; quia omnia præcepta cujuslibet legis sunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum : nec aliquid impossibile præcipi potest; unde dicit Hieronymus : « Qui dicit Deum aliquid præcepisse impossibile, anathema sit. » Si ergo sit tale præceptum quod nullo modo reddi possit impossibile ad observandum, et sine eo finis intentus haberi non possit; obligatio illius præcepti semper manet; sicut est in præceptis de actibus virtutum; quia ad minus actus interiores semper sunt in hominis potestate, et sine eis vita spiritualis conservari non potest, ut dictum est. Duobus ergo modis præceptum de operatione manuum obligationem amittit;

uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter corporis imbecillitatem; alio modo quando finem hujus præcepti, scilicet conservationem corporalis vitæ, consequi potest sine labore manuum, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum quod ad laborem manuum, per se loquendo, æqualiter religiosi et sæculares tenentur; quod patet ex duobus. Primo ex verbo Apostoli, II ad Thessal. III, 6, ubi ponit de opere manuum præceptum, dicens : *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. Fratres enim omnes Christianos vocat; non enim tunc temporis aliqui religiosi determinati erant. Secundo patet ex hoc quod religiosi non tenentur ad alia quam sæculares, nisi ad ea quibus se ex voto obligaverunt. Sed per accidens contingit quod hoc præceptum magis tangit religiosos quam alios; et hoc dupliciter. Primo, quia religiosi in paupertate vivunt; unde facilius potest eis accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis sæcularibus. Secundo ex statuto regulæ in aliquibus ordinibus; unde dicit Hieronymus in *Epistola ad Rusticum monachum:* « Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus ; » sicut etiam ad vigilias et alia quibus domatur corpus, tenentur quandoque religiosi ex statutis suis, ad quæ sæculares non tenentur.

Ad quintum dicendum quod quamvis usus liberalium artium sit nobilior, non tamen ita est necessarius ad vitam corporis sustentandam; et præterea sub operatione manuum comprehenditur, sicut ex dictis patet etc.

ARTICULUS XVIII.

Utrum illi qui spiritualibus operibus vacant, excusentur a labore manuum. — II-II, quæst. CLXXXVII, art. III.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui spiritualibus operibus vacant, non excusantur a labore manuum I enim ad Thessal. III, super illud: *Si quis non vult operari, non manducet*, dicit *Glossa* Augustini : « Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse; » et postea subdit : « Sed superflue conantur et sibi et ceteris caliginem obducere, ut quod caritas utiliter monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere: » et ita videtur quod per spiritualia opera a labore manuum non excusentur.

2. Præterea, inter omnia spiritualia maxima sunt oratio, lectio et prædicatio. Sed per ista opera non excusantur aliqui a labore manuali. Ergo etc. Probatio mediæ. Augustinus dicit in libro *De operibus monachorum*, cap. XVII, op. S. August. t. XXII, p. 107 « Quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero etc. Vacant orationibus, inquiunt, et lectionibus [1], et verbo Dei; » et postea subdit : « Sed si ab his amovendi non sumus, nec manducandum est, nec est præparandum. Si autem ad ista vacare servos Dei certis intervallis temporum infirmitatis necessitas cogit, cur etiam non præceptis apostolis observandis aliquas partes temporum deputamus? » Et quantum ad orationes dicit : « Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemnentis. » Quantum vero ad psallentes subdit : « Cantica divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem divino tamquam celeumate (*a*) consolari. » Quantum vero ad legentes subdit: « Qui autem dicunt se lectioni vacare, nonne illic inveniunt quod præcepit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quis enim nesciat tanto citius quemcumque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit? « Quantum vero ad prædicantes subjungit : « Si autem alicui sermo est erogandus, et ita se occupat ut manibus operari non vacet; numquid omnes possunt in monasterio venientibus ad se vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus disputationibus salubriter disputare? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, et non solum ut ceteri a necessariis actibus occuparentur, sed quia sufficit ut, pluribus audientibus, unus loquatur. »

3. Præterea, clerici maxime operibus

[1] « Lectioni... ab his avocandi... nec ipsæ escæ quotidie præparandæ... millia contemptoris... aliquibus quæstionibus salubriter... non solum ne cæteri... sed etiam quia. »

(*a*) Κέλευμα, cantus nautarum et remigum, quo se mutuo ad laborandum excitant.

spiritualibus occupantur. Sed ipsi tenentur ad laborem manuum. Ergo etc. Probatio mediæ. Distinctione LXXXI, dicitur : « Clericus victum aut vestitum sibi artificio vel agricultura, absque officii sui dumtaxat detrimento, præparet. » Item in alio capitulo : « Clericus qui verbo Dei eruditus est, artificio victum quærat. » Item : « Omnes clerici qui ad operandum validi sunt, et artificialia et litteras discant. »

4. Præterea, religiosi qui omnia reliquerunt, maxime operibus spiritualibus vacant. Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo etc. Probatio mediæ. Luc. XII, *Vendite quæ possidetis. Glossa :* « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris simul pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis et eleemosynam faciatis. »

5. Præterea, decretum dicit distinct. XXII, quod ille est hæreticus qui facit contra statutum Ecclesiæ Romanæ. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra statutum Callisti Papæ XXII, quæst. I : « Videntes summi sacerdotes etc. ; » ubi dicitur quod « Ecclesia statuit quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egens inveniatur. » Ergo religiosi propter opera spiritualia non excusantur a labore manuum ; immo si mendicant, sunt hæretici.

6. Præterea, ille qui se exponit periculo mortis, peccat quasi tentans Deum ; sicut si quis videret ursum venientem in furia, et deponeret arma quibus posset se defendere, tentaret Deum. Sed illi qui relinquit omnia, et non laborat manibus, abjicit a se necessaria victus, quibus resistitur consumptioni quæ fit in corpore per calorem naturalem. Ergo talis peccat quasi tentans Deum.

7. Præterea, ad Philip. III, 17, dicit Apostolus : *Imitatores mei estote, fratres.* Sed ipse, quamvis prædicaret, et operibus spiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quærebat ; II ad Thessal. III, 7 : *Ipsi scitis, quemadmodum et vos oporteat imitari nos : quoniam non inquieti fuimus apud vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes ne quem vestrum gravaremus.* Ergo etc.,

8. Præterea, Genes. XIII, super illud: *Confirmatus est ager etc.* dicit *Glossa* quod « perfectus prædicator animam suam abscondit sub bonæ operationis et contemplationis regimine ; ita et illi qui operibus spiritualibus insistunt per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem : » et sic opera spiritualia non excusant a labore manuum.

1. Sed contra, Lucæ IX, 60 : *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos ;* dicit *Glossa* : « Dominus docet minora bona pro majoribus esse dimittenda. » Sed opera spiritualia sunt majora bona quam opera manualia. Ergo debet hæc prætermittere propter illa.

2. Præterea, opera pietatis sunt potiora quam exercitia corporalia ; I ad Tim. IV, 8 : *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas* autem *ad omnia valet.* Sed opera misericordiæ et pietatis sunt dimittenda, ut vacetur prædicationi : Actuum VI. 2 : *Non est æquum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Lucæ IX, 60 : *Sine mortuos sepelire mortuos suos ; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Ergo murto fortius propter prædicationem et alia opera spiritualia est dimittendum opus manuale, et alia quæ ad exercitationem pertinent corporalem.

3. Præterea, II ad Timotheum II, 7 : *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus ; Glossa* : « Illa sunt sæcularia negotia quibus animus occupatur colligendæ pecuniæ cura. » Sed qui operantur manibus habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis sæcularibus ; et ita illi qui militant Deo in spiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis apparet ex his quæ in superiori quæstione sunt dicta. Dictum est enim supra quod illi tantum obligantur ad observationem hujus præcepti, scilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere possint ; et ideo qui spiritualia opera exercent, et possunt alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare.

Unde distinguendum videtur de operibus spiritualibus. Sunt enim quædam bona spiritualia quæ in bonum commune cedunt ; quædam vero quæ ad singularem profectum facientis pertinent. Eis autem qui in spiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet provideri ab his quorum utilitati deserviunt ; quod patet per auctoritatem I ad Corinth. IX, 11 : *Si nos vobis spiritua-*

lia seminamus, magnum est, si carnalia vestra metamus ? Hoc etiam patet per rationem ; quia utilitas spiritualis præfertur corporali. Eis autem qui utilitati communi deserviunt, in temporalibus debetur sustentatio ex proprio labore, quo utilitati deserviunt : sicut patet de militibus, qui pace reipublicæ militant; unde I Cor. IX, 7 : *Quis militat suis stipendiis unquam ?* Unde multo magis qui in spiritualibus bonum promovent, in tali ministerio sustentari possunt, et sic non tenentur manibus laborare.

Sunt autem quatuor opera spiritualia, quibus communis utilitas promovetur, et ex hoc eis stipendia debentur. Primum est occupatio in judiciis ecclesiasticis exequendis : dicitur enim ad Rom. XIII, 6, de potestate sæculari, quæ judicium sæculare exercet : *Ideo et tributa præstatis*, scilicet judicibus : *ministri enim Dei sunt in hoc ipsum, servientes vobis.* Et propter hoc Augustinus dicit in lib. *De operibus monachorum*, quod debent manuum operibus insistere illi dumtaxat qui ab ecclesiasticis occupationibus vacant; unde et se excusat a labore manuum propter judicia ecclesiastica, quibus hoc occupabatur, dicens : « Quamquam dicere possumus : *Quis militat suis stipendiis unquam?* etc., tamen Dominum nostrum Jesum Christum testem invoco super animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid operari manibus, et certas horas habere ad orandum et legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates aliarum causarum pati de negotiis sæcularibus, vel judicando dirimendis, vel interveniendo præcipiendis. » Secundum opus spirituale quod in bonum commune redundat, est opus prædicationis, quo fructus animarum in populo procreatur; et ideo, ut dicitur I ad Corinth. IX, 14, *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem prædicandi, sicut sunt prælati; sed etiam ad eos qui qualitercumque licite prædicant ex commissione prælatorum : quia stipendia non debentur potestati, sed operi et labori, ut dicitur II ad Timoth. II, 6 : *Laborantem, agricolam oportet primum de fructibus percipere; Glossa* : « Scilicet prædicatorem qui in agro Ecclesiæ lectione verbi excolit corda auditorum. » Nec tantum illi qui prædicant possunt de Evangelio vivere, sed etiam illi qui eis ministrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman. XV, 27 : *Si spiritualium participes facti sunt gentiles, debent etiam in carnalibus ministrare eis ; Glossa :* « Eorum scilicet Judæorum qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis.» Unde etiam illi qui prædicatores mittunt, possunt de fructu Evangelii vivere. Tertium opus spirituale quod cedit in bonum commune, sunt orationes quæ fiunt in horis canonicis ad salutem Ecclesiæ, ut avertatur ira Dei a populo; Ezech. XIII,5 : *Non opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in prælio in die Domini; Glossa* : « Precibus dimicantes, et divinæ sententiæ resistentes. » Et ideo dicitur I ad Cor. IX, 13, quod *qui altari deserviunt*, *cum altari participant.* Et de his operibus dicit Augustinus in lib. *De operibus monachorum* : « Si evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem, » scilicet vivendi de sumptibus fidelium, quia de hoc loquitur. « Si ministri altaris, dispensatores sacramentorum sunt; unde sibi istam non arrogant, sed vindicant potestatem. » Quartum opus spirituale quod redundat in bonum commune, est elucidatio sacræ Scripturæ. Qui enim elucidationi sacræ Scripturæ vacant ad alios instruendum, possunt de hoc opere spirituali vivere ; I ad Timoth. V, 17 : *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*; *maxime autem qui laborant in verbo et doctrina*; *Glossa* : « Ut eis spiritualiter obediant, et exteriora ministrent. » *Qui laborant in verbo; Glossa* : « In exhortatione scientium, et doctrina nescientium. » Et hoc etiam planius dicit Hieronymus *Ad Vigilantium* : « Hæc in Judea usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum totius orbis foveantur ministeriis. » Patet ergo quod illi qui prædictis operibus spiritualibus vacant, non tenentur manibus laborare.

De his autem qui vacant spiritualibus quæ non directe in bonum commune redundant, sed in bonum facientis, sicut sunt orationes privatæ, jejunia, et hujusmodi, distinguendum est : quia aut illi

qui in religione istis operibus occupantur, habent in sæculo unde vivant sine labore manuum, aut non. Si sic, tales cum ad religionem veniunt, non tenentur manibus laborare; unde Augustinus in libro *De operibus monachorum* : « Si habebant aliquid in hoc sæculo, quo facile sine opificio sustentarent vitam suam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda eorum infirmitas et ferenda. » Solent enim tales languidius educati laborem corporalem sustinere non posse. Si autem in sæculo opifices fuerunt, de labore manuum viventes, tunc ex duplici causa venientes ad religionem possunt laborem manuum intermittere. Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere; et tales peccant : et hoc est quod dicit Augustinus in prædicto libro : « Plerumque veniunt ad professionem servitutis Dei et ex professione servili et vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore : » et postea subdit : « Tales ergo secundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excusari non possunt : præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur; » et interponit : « Non enim apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes. » Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intensione divini amoris, quo ad opus contemplationis quasi continue elevatur : tales, cum spiritu Dei agantur, non peccant; quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas*, II Corinth. XII, 17. Unde Gregorius dicit *Super Ezechielem* : « Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhærere, ut nihil jam agere libeat : » et hoc idem habetur in quadam *Glossa*, Genes. XXIII : *Confirmatus est ager etc.* : « Contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit; » et hoc est quod habetur Matthæi, VI, in *Glossa* super illud : *Considerate volatilia cœli etc.* : « Sancti viri avibus comparantur, quia cœlum petunt; et quidem ita remoti sunt a mundo, ut jam in terris nihil agant, nihil laborent, sed sola contemplatione jam in cœlo degunt. »

Ad primum ergo dicendum quod *Glossa* illa sumitur ab Augustino lib. *De operibus monachorum* : qui librum illum scripsit contra quosdam monachos, qui dicebant quod non licebat servis Dei manibus laborare; et hoc quod dicit Apostolus, II Thess. III, 10 : *Qui non vult operari, non manducet*, exponebant de opere spirituali; quam positionem Augustinus in libro illo multipliciter improbat. Unde dicendum est quod illud Apostoli : *Qui non vult operari, non manducet etc.*, de opere manuali intelligitur : non tamen sequitur quod ad hujusmodi impletionem præcepti omnes teneantur : ipse enim non tenebatur; unde præmisit : *Non quasi non habuerimus potestatem*, scilicet sumptus accipiendi, et vivendi sine labore manuum. Unde patet quod *Glossa* illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum quod in omnibus operibus quæ tangit objectio, distinguendum est; quia vel possunt esse quasi publica opera, vel privata. Loquitur autem Augustinus de illis operibus spiritualibus, secundum quod sunt opera privata; intelligit enim de orationibus et canticis privatis, non de his quæ in Ecclesia solemniter celebrantur; quod patet ex hoc quod dicit quod possunt simul qui manibus operantur divina cantica cantare; quod non esset conveniens, si de horis canonicis intelligeretur. Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad consolationem propriam tantum, sicut in monasteriis Monachi faciunt; non autem de illis quorum vita studio Scripturarum deputatur ad suam et aliorum instructionem; non est enim dubium quod per laborem manuum studium impediretur. Similiter quod dicit de prædicatione, intelligendum est de illis qui non publice prædicant, sed aliqua verba ædificatoria hominibus ad se venientibus loquuntur, sicut sancti patres in eremo facere consueverunt; et hoc patet ex ipsis verbis supra inductis; unde etiam dicit : « Si sermo erogandus est etc. : » quia, ut dicit *Glossa* I Corinth. II, super illud : *Sermo meus et prædicatio mea*, sermo est qui privatim fiebat; sed prædicatio quæ fiebat in communi.

Ad tertium dicendum quod decretum loquitur de illis clericis quibus non sufficiunt oblationes et eleemosynæ quæ eis a fidelibus fiunt, vel Ecclesiæ facultates. Eadem enim ratio est de illis qui vivunt de facultatibus Ecclesiæ, et de illis qui vivunt particulariter de eleemosynis; quia facultates Ecclesiæ eleemosynæ sunt, et ad sustentationem pauperum dantur. Unde dicit *Glossa* super illud Isaiæ III : *Et rapina pauperis in domo vestra* : « In

domibus principum rapina paupernm est, dum Ecclesiæ opes sibi thesaurizant, et in deliciis abutuntur, quæ ad sustentationem pauperum dantur; » et de hoc habetur XII, quæst. I : propter quod etiam dicitur III, quæst. II : « Sacerdos, » quod « sacerdos cui dispensationis cura commissa est, cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta; quia omnia sua aut reliquit parentibus, aut distribuit pauperibus, aut Ecclesiæ rebus adjunxit, et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tanquam pauper voluntarius vivat. » Et sic patet quod clerici qui de Ecclesiæ rebus vivunt, eamdem rationem utendi eis habent sicut illi qui facultatibus carentes de eleemosynis sibi datis vivunt.

Ad quartum dicendum quod *Glossa* illa non imponit necessitatem his qui sua relinquunt ut manibus operentur; sed ostendit quoddam bonum quod facere possunt qui sua relinquunt; ut scilicet ex manuum labore acquirant unde sibi provideant, et eleemosynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quin etiam bene faciant si manibus non laborantes spiritualibus eleemosynis vacent, quæ sunt corporalibus potiores.

Ad quintum dicendum quod illius rationis prima falsa est; non enim qui facit contra statutum Papæ est hæreticus; nisi forte credat Papæ non esse obediendum; unde in capitulo inducto dicitur; « Qui Romanæ Ecclesiæ privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conantur, proculdubio in hæresim labuntur. » Privilegium autem prædictum consistit in hoc quod ei debet ab omnibus Christianis obediri. Similiter etiam minor est falsa; non enim est contra statutum Ecclesiæ quod aliquis mendicet, vel se in statu egestatis ponat; sed hoc est contra statutum Ecclesiæ, si ab eis qui facultates Ecclesiæ possident, eorum necesitatibus non providetur; unde hæc sunt verba capituli inducti : « Ex quibus, » scilicet rebus Ecclesiæ, « Episcopi et dispensatores earum, omnibus communi vita agere volentibus ministrare cuncta necessaria debent, prout melius poterunt, ut nemo in eis egens inveniatur. »

Ad sextum dicendum quod illi qui relinquunt omnia, nihil sibi reservantes, nec manibus operantes, non propter hoc discrimini se exponunt; quia devotio fidelium tanta probabiliter æstimatur, et experimento discitur, quod eis in necessariis providet. Nec etiam tentat Deum; quia ipse promisit movendo corda aliorum eis in necessitatibus providere, ut patet Matth. VI, et quædam *Glossa* dicit Luc. VIII : « Tanta prædicatori debet esse fiducia in Deo, ut præsentis vitæ sumptus, etsi non provideat, sibi tamen non defutura certissime sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, minus prædicet æterna. » Similiter si aliquis esset inter armatos qui defenderent, et aliqua causa arma deponeret, non tentaret Deum; si autem esset solus, videretur tentare Deum; nisi forte interiori inspiratione securus esset de divino auxilio, sicut beatus Martinus dixit : « Ego signo crucis, non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus. » Similiter videretur esse Dei tentatio, si aliquis inter infideles [1] vel homines inhospitales de necessariis victus sibi non provideret; unde dicit *Glossa* Lucæ XXII, super illud : *Qui habet sacculum, tollat etc.* : « In hoc nobis datur exemplum, ut nonnunquam causa instante quædam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus. » Verbi gratia, si per inhospitales regiones iter agimus, plura viatica licet portare quam domi habeamus; et tamen in deserto aliqui sine labore manuum sustentati sunt pane divinitus misso, ut in *Vitis Patrum* legitur; sed privilegia paucorum non faciunt legem communem.

Ad septimum dicendum quod hoc quod Apostolus laboravit, cum posset de Evangelio vivere, fuit supererogationis, ut patet I ad Cor. IX; et ideo alii prædicatores non tenentur eum in hoc imitari. Sciendum tamen quod prædicator aliquando bene faceret non accipiendo sumptus ab his quibus prædicat, sed de labore manuum vivendo; in casibus scilicet illis in quibus Apostolus laborabat, ne scandalizaret eos quibus prædicabat; qui propter avaritiam dare sumptus gravabantur : et hanc causam ponit II ad Thessal. III, 8 : *Nocte ac die laborantes, ne quem vestrum gravaremus*; item ut suo exemplo alii ab otio retraherentur; unde ibidem subdit : *Non quasi nos non habuerimus potestatem, sed ut*

[1] Al. : « fideles. »

nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos : item ad reprimendum rapacitatem pseudo apostolorum ; unde dicit II ad Corinth. XI, 12 : *Quod autem facio, et faciam, ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, tales inveniantur sicut et nos.* Aliquando autem, male facerent prædicatores, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a prædicatione retraherentur; unde dicit *Glossa* Lucæ XVIII : « Cavendum est prædicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus prædicet æterna. » Ideo dicit Augustinus in supra dicto libro, quod Apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie prædicare, non operabatur manibus; quod postea fecit veniens Corinthum, ubi Judæis prædicabat solo die sabbati. Prædicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo prædicent, sed etiam in quo studeant; cum non habeant scientiam ex infusione, sicut Apostoli, sed continuo studio. Unde dicit Gregorius in *Pastorali*, exponens illud Exodi XXV : *Vectes semper erunt in circulis etc.* : « Vectes, inquit, semper erunt in circulis; quia nimirum necesse est ut qui ad officium prædicationis excubant, a sacræ lectionis studio non recedant. »

Ad octavum dicendum quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quæ ad activam vitam pertinent. Sollicitudo autem quæ exhibetur a prædicatoribus circa eos quibus prædicant [1], ad activam vitam pertinet.

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur præter intentionem. *Glossa* enim dicit sæcularia negotia esse quæ fiunt causa pecuniæ colligendæ sine opere manuali, ut per mercationem et hujusmodi, a quibus debent servi Dei penitus abstinere.

QUODLIBETUM OCTAVUM.

—

QUÆSTIO I.

Quæstio nostra circa tria versatur. Primo circa ea quæ pertinent ad naturam. Secundo circa ea quæ pertinent ad culpam et gratiam. Tertio circa ea quæ pertinent ad pœnam vel gloriam. Circa primum quærebatur : Primo de pertinentibus ad naturam creatam. Secundo de pertinentibus ad naturam increatam. Circa naturam increatam duo quærebantur : 1° an senarius numerus, secundum quem omnes creaturæ dicuntur esse perfectæ, sit creator vel creatura; 2° de rationibus quæ sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suæ singularitatis, vel ratione naturæ specialis [2].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum senarius prædictus sit creator. — I part., quæst. XLIV, art. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod senarius prædictus sit creator. Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, IV *Super Genesim ad litteram* : « Itaque si ista non essent » scilicet opera dierum, « perfectus ille esset, » scilicet senarius; « nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent. » Ergo senarius numerus est creator.

2. Sed dicebat quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quæ est in mente divina. Contra : sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam præeminentiam ad lapidem : quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

3. Præterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator. Senarius autem numerus est permanentior cœlo et terra, quæ tamen videntur esse permanentissimæ creaturæ; unde Augustinus dicit, IV *Super Genesim ad litteram* : « Facilius est cœlum et terram transire, quæ secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur. » Ergo senarius non est creatura sed creator.

Sed contra : creatoris perfectio non

[1] Al. : « qui prædicant. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « specificæ. »

consistit ex partibus, nec est in eo aliquid habens partes. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem lib., « Invenimus senarium numerum esse perfectum ea ratione quod suis partibus compleatur. » Ergo senarius numerus non est creator, sed creatura.

Respondeo dicendum quod, secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicujus naturæ consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturæ secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturæ absolute, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quæ per se competunt tali naturæ.

Harum quidem trium considerationum duæ semper uniformiter eumdem ordinem servant: prior enim est consideratio alicujus naturæ secundum esse quod habet in singularibus tertia est: consideratio naturæ absolute; sed secunda consideratio naturæ, quæ est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eumdem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturæ secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum. Hoc enim ordine scibile præcedit scientiam, et sensibile sensum; sicut et movens motum, et causa causatum. Sed consideratio naturæ secundum esse quod habet in intellectu causante rem, præcedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectu artificis; et per consequens etiam arca sensibilis, quæ talem formam vel speciem habet.

Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas : unde uniuscujusque naturæ causatæ prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturæ absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro; et ideo Dionysius dicit, XII cap. *De divin. nomin.*, hunc ordinem assignans, quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum Deus : postea vero ipsa dona Dei, quæ creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudo, per se vita, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, idest ipsam naturam vitæ; deinde ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quæ sunt res in quibus natura esse habet. In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturæ secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturæ alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso : unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanæ naturæ rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturæ absolute consideratæ, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.

Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter. Uno modo ut per senarium numerum intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio; quæ quidem est ratio perfectionis eorum quæ senarium participant : unde remotis omnibus quæ senario perficiuntur, adhuc perfectio naturæ senarii competit; et hoc modo senarius nominat naturam creatam. Alio modo potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic ejus perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventæ, quæ secundum senarium sunt conditæ; quibus etiam remotis, in prædicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturæ in Creatore, quæ est idea senarii; et est idem secundum rem quod divina essentia, ratione tantum differens.

Ad primum ergo dicendum quod remotis omnibus creaturis quæ sunt factæ in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturæ senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc re-

maneret rationalitas attribuibilis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum quod sicut in rebus creatis quædam sunt magis communes, et quædam magis contractæ; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura se extendunt, minus vero communium ad pauciora; et quia unitas et multitudo sunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas se extendit; unde dicit Boetius in princ. *Arithmeticæ*, c. II, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 1083 : « Omnia quæcumque a primæva rerum natura constituta [1] sunt, numerorum specie videntur esse formata. » Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea, non se extendit ad omnes creaturas; et ideo si senarius accipiatur pro idea senarii quantum ad hoc, adhuc senarius erit eminentior lapide, idest quam idea lapidis, prout scilicet ad plura se extendit; et iterum perfectio competit senario secundum naturam senarii, non autem lapidi.

Ad tertium dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod si cœlum et terra transeant et ceteræ creaturæ, senarius remaneret secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creaturæ ab esse deficerent, remaneret adhuc natura senarii, prout abstrahit a quolibet esse hujusmodi, quod ejus perfectioni competit ; sicut etiam nutura humana manebit talis quod ei competeret rationalitas.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod quamvis in Deo non possit esse aliquid habens partes, tamen potest esse in eo ratio rei habentis partes; et sic est in eo ratio senarii ex partibus constituti, et ratio suarum partium.

ARTICULUS II.

Utrum ideæ quæ sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. — De ver., quæst. III, art. VIII, corp.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ideæ quæ sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. Quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, ideæ sunt quædam formæ vel rationes rerum stabiles, quæ in divina intelligentia continentur ; et cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest : et omne quod oritur vel interit, solum singulare est, idest quod generatur et corrumpitur. Ergo ideæ per prius respiciunt singulare.

Sed contra : cum ideæ sint formæ exemplares, requiritur ad rationem ideæ assimilatio ideati ad ipsam. Sed ideatum, idest res creata, magis assimilatur divino exemplari secundum formam, a qua est ratio speciei, quam secundum materiam, quæ est individuationis principium. Ergo idea per prius respicit naturam speciei quam singularitatem individui.

Respondeo dicendum quod cum* in mente divina sint omnium creaturarum formæ exemplares, quæ ideæ dicuntur, sicut in mente artificis formæ artificiatorum; hoc tamen interest inter formas exemplares quæ sunt in mente divina et in mente artificis creati, quod creatus artifex agit ex præsupposita materia; unde formæ exemplares quæ sunt in mente ejus non sunt factivæ materiæ, quæ est individuationis principium; sed solius formæ, a qua est species artificiati : et ideo hujus formæ exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum ; formæ autem exemplares intellectus divini sunt factivæ totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui : per prius tamen quantum ad naturam speciei : quod ex hoc patet.

Exemplar enim est ad cujus imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente : alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris, includitur intentio agentis. Ad hoc ergo per prius exemplar respicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem spe-

[1] « Constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. »

ciei est perfectissimum in unoquoque individuo : per ipsam enim duplex imperfectio perficitur ; imperfectio scilicet materiæ, quæ est singularitatis principium ; quæ, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur : et iterum imperfectio formæ generalis, quæ se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam; unde species specialissima est primo in intentione naturæ, ut patet per Avicennam in princ. suæ *Metaph.* Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias destructo Socrate, ordo et intentio naturæ periret ; intendit autem in Socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal ; alioquin quiesceret ejus actio, quando ad naturam animalis perduxisset ; cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in XVI *De animalibus* : non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura.

Ad primum ergo dicendum quod id quod est primum in intentione est ultimum in executione. Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo ; non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur ; et propter hoc etiam in definitione ideæ dicitur quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua singularia sunt primum.

Secundum, quod in contrarium objicitur, conceditur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad naturam creatam : et primo de his quæ pertinent ad animam humanam ; secundo de his quæ pertinent ad corpus. Circa primum quæruntur duo : 1° utrum anima accipiat species quibus cognoscit a rebus quæ sunt extra eam ; 2° quomodo caritas, vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

ARTICULUS III.

Utrum anima accipiat species a rebus quæ sunt extra eam. I — part., quæst. LXXXIV, art. III et IV ; *De ver.*, quæst. X, art. IX ; et I, dist. III, quæst. III, art. I, corp. et ad. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non accipiat species a rebus quæ sunt extra eam. Dicit enim Augustinus, XII *Super Genesim* : Imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. » Non autem eam in se ipso faceret, si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit.

2. Præterea, ejus solius est dimensionem a re dimensionata abstrahere cujus est dimensionem corporibus dare, quod est solius Creatoris. Sed ad hoc quod species a rebus accipiatur in anima, oportet quod ab ipsa specie dimensiones separentur, quia in rebus extra animam habent esse dimensionale, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum. Ergo anima non potest accipere species a rebus sensibilibus.

In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quæ sensum a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur.

Respondeo dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente : quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in se ipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum : et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.

Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animæ nutritivæ ; unde virtus animæ nutritivæ est principaliter agens : calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est di-

versitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum projicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et secundum hoc res quæ sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animæ potentias : ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quæ sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis jam formati habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quæ sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti : ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit, ex his tamen quæ sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia : actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.

Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia : intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti : multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

Ad primum ergo dicendum quod si verbum Augustini referatur ad intellectum, sic planum est quod res non faciunt sui similitudinem in intellectu possibili principaliter, sed intellectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, sed non solum; quia ipsa imaginatio cooperatur, ut dictum est. In sensu autem facit corpus sui similitudinem sufficienter et solum; sed de hoc non loquitur Augustinus, quia sensum contra spiritum dividit, sive corporalem visionem contra spiritualem.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quæ est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu : sic enim oportet quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum.

ARTICULUS IV.

Utrum non habens caritatem eam cognoscat per speciem. — I, dist. XVII, quæst. I, art. IV; et III, dist. XXIII, quæst. I, art. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non habens caritatem, eam cognoscat per speciem. Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur vel per essentiam, vel per sui similitudinem. Sed caritas a non habente non cognoscitur per sui essentiam, quia non est essentialiter in eo. Ergo si cognoscitur a non habente, cognoscitur per sui similitudinem.

2. Præterea, aliquis habens caritatem aliquo modo cognoscit eam se habere, ad minus per conjecturas vel per revelationem; et similiter postquam eam amiserit, potest recordari se eam habuisse; quod esse non potest nisi per ejus speciem in memoria reservatam. Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per sui similitudinem cognoscitur; et eadem ratione a quolibet alio non habente.

3. Præterea, ut dicit Augustinus X *Confess.*, hoc modo se habet memoria ad intelligentiam sicut venter animalis ruminantis ad os : quia sicut id quod est in ventre animalis ruminantis reducitur ad os, ita quod est in memoria reducitur ad intelligentiam. Si ergo in memoria conservatur caritas per sui similitudinem, et ab intelligentia capietur per sui similitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit II *Super Genesim*, et habetur in *Glossa*, II ad Corinth. XII, quod intellectualis visio est earum rerum quæ non habent species sibi similes, quæ non sunt quod ipsæ; et inter hujusmodi ponit caritatem. Ergo caritas non potest cognosci per sui similitudinem, sed solum per essentiam.

Respondeo dicendum quod duplex est cognitio caritatis : una, qua cognoscitur quid est caritas ; alia, qua caritas percipitur, ut cum aliquis cognoscit se habere caritatem ; quod pertinet ad cognitionem « an est. » Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti et non habenti caritatem. Nam intellectus humanus natus est rerum quidditatem comprehendere ; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis. Insunt enim nobis naturaliter quædam principia prima complexa ab[1] omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quæ in prædictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoscendis homo juvatur ex principiis naturaliter cognitis : vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficiant adminiculantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem vel doctrinam ; vel ita quod principia prædicta ad cognitionem acquirendam non sufficiant, nihilominus tamen in hujusmodi cognoscendis principia dirigunt, inquantum inveniuntur non repugnare principiis naturaliter cognitis : quod si esset, intellectus nullo modo eis assentiret, sicut non potest dissentire principiis. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus notæ, ut entis, unius, boni, et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones ; et hoc vel per ea quæ quis sensu percipit, sicut cum per sensibiles proprietates alicujus rei concipio illius rei quidditatem ; vel per ea quæ ab aliis quis audit, ut cum aliquis qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere vel psallere, concipit quidditatem musicæ, cum ipse præsciat quid sit ars, et quid sit canere ; aut etiam per ea quæ ex revelatione habentur, ut est in his quæ fidei sunt. Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur; præcognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota ; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quæ sunt omnibus naturaliter notæ. Et quia naturalis cognitio est quædam similitudo divinæ veritatis menti nostræ impressa, secundum illud Psalm. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* ; ideo dicit Augustinus, X *De Trinit.*, quod hujusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate.

Ipsa autem conceptio caritatis, quam intellectus format modo prædicto, non est solum similitudo caritatis sicut species rerum in sensu vel imaginatione : quia sensus et imaginatio nunquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quæ circumstant rem ; et ideo species quæ sunt in sensu vel imaginatione, non repræsentant naturam rei sed accidentia ejus tantum ; sicut[2] statua repræsentat hominem quantum ad accidentalia, sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei. Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiæ rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus : et ideo omnia quæ non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiæ vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu.

Et hic est modus quo caritas cognoscitur cognitione quid est[3] tam ab habente caritatem quam a non habente ; sed secundum alium modum cognoscendi caritatem neque caritas neque aliquis habitus sive potentia percipitur a nostro

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omitt. : « ab. »
[2] Sic B. B, C, F. — Edit. : « sensus » et in notula : Al. : « status. »
[3] Sic A, B, C, F. — Edit. : « cognitione prima, » et in notula : « Al. : quidem. »

intellectu, nisi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per Philosophum X *Eth.* Actus autem caritatis vel alterius habitus eliciuntur ab ipsa caritate vel ab alio habitu per propriam essentiam caritatis vel alterius habitus : et per hunc modum dicitur aliquis se cognoscere habere caritatem vel alium habitum per ipsam essentiam habitus secundum esse naturale quod habet in rerum natura, et non solum in intellectu. Sic [1] autem nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens ; quia actus caritatis et aliarum virtutum præcipue consistunt in motibus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quatenus manifestantur ex actibus exterioribus ; et sic per quamdam conjecturam aliquis non habens caritatem potest percipere alium caritatem habere. Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem ; quod tamen non puto esse verum : quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere quod sint a caritate eliciti propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

Ad primum ergo dicendum quod in non habente caritatem, non secundum esse naturæ, sed secundum intelligibile, est essentia caritatis.

Ad secundum dicendum quod postquam aliquis desinit habere caritatem secundum esse naturale, adhuc caritas in ipso manet secundum esse intelligibile, et sic potest scire quid sit caritas. Manent etiam in memoria ejus actus caritatis quos fecit, etiam in memoria sensibili propter actus sensibiles caritatis, qui utique manent secundum sui similidinem, sicut et cetera sensibilia ; et ex his aliquis memoratur se habuisse caritatem.

Ad tertium dicendum quod ille quod est in memoria, redit ad intelligentiam, non ita quod eadem species numero quæ est in memoria postmodum fiat in intellectu ; sed per illum modum loquendi quo phantasmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum est.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad corpus humanum ; utrum alimentum convertatur in veritatem humanæ naturæ.

ARTICULUS V.

Utrum alimentum convertatur in veritatem humanæ naturæ. — I, dist. XLIV, quæst. I, art. II, quæst. IV ; et II, dist. XXX, quæst. I, art. II, corp.

Et videtur quod non. Quia in corpore humano id quod est de veritate humanæ naturæ, est caro vel os secundum speciem. Sed alimentum non convertitur in id quod est secundum speciem, sed in id quod est secundum materiam, ut videtur dicere Philosophus in I *De generatione*, text. com. XXV. Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

2. Præterea, id quod est de veritate humanæ naturæ, oportet quod semper in homine maneat ; alias non remaneret homo idem numero. Sed illud quod generatur ex alimento, non semper manet, immo fluit et refluit, ut patet ex I *De generatione.* Ergo quod generatur ex alimento, non est de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea, Augustinus dicit quod nos fuimus in Adam dupliciter ; scilicet secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam : Christus autem fuit in eo secundum corpulentam substantiam, et non secundum seminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod est de veritate corpulentæ substantiæ nostræ, non est ex alimento generatum.

4. Sed dicebat quod corpulenta nostra substantia fuit in Adam originaliter, et [2] essentialiter. — Sed contra : semen originem rei importat. Si ergo dicimur [3] in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam originaliter, creatum erit [4] idem esse secundum corpulentam substantiam et secundum seminalem rationem ; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in IV *De anima*, text. com. XLV : « Alimentum est potentia tale quale est illud quod nutritur. » Sed quod est potentia aliquale,

[1] Al. : « sicut. »
[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « non essentialiter. »
[3] Edit. Rom. : « dicimus. »
[4] Sic A, B, C, F. — Edit. : « originaliter, tunc erit idem esse. »

in illud converti potest. Ergo alimentum converti potest in illud quod nutritur. Sed illud quod nutritur est id quod est de veritate humanæ naturæ. Ergo alimentum convertitur in id quod est de veritate humanæ naturæ.

Præterea, semen, ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanæ naturæ pertinere. Sed semen, secundum Philosophum in XV *De animalibus*, est de superfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet primo videre quid sit veritas humanæ naturæ. Veritas autem uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in sua *Metaphys.*, nihil est aliud quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei ; sicut illud quod proprie habet esse auri attingens ad terminos stabilitos naturæ auri, dicitur esse vere aurum. Unumquodque autem proprie habet esse in aliqua natura per hoc quod substat completæ formæ propriæ illius naturæ, a qua est esse et ratio speciei in natura illa. Unde illud pertinet ad veritatem uniuscujusque rei quod est completivum illius rei per formam, et pertinet directe et per se ad completionem illius rei : tam enim in naturalibus quam in artificialibus inveniuntur quædam in quibus consistit principaliter ratio rei, alia autem quæ sunt ordinata ad horum conservationem et meliorationem : sicut stipes et fructus per se pertinent ad complementum arboris, unde sunt de veritate naturæ ipsius ; folia autem sunt quodammodo ordinata ad fructuum conservationem, et quantum ad hoc non videntur esse de veritate naturæ arboris principaliter. Similiter ratio gladii consistit in ferro, et acumine ejus ; vagina autem est ad gladii conservationem; unde si gladius esset res naturalis, ferrum esset de veritate naturæ ejus, non autem vagina. Sic autem de veritate humanæ naturæ esse dicimus illud quod per se pertinet ad perfectionem humanæ naturæ, complete participans formam speciei : illud autem non est de veritate humanæ naturæ in homine quod est ordinatum quodammodo ad hominis conservationem vel meliorationem quamcumque.

Sciendum est ergo quod natura humana potest dupliciter considerari ; vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo : et secundum hoc inveniuntur in præsenti quæstione tres opiniones.

Quidam enim dicunt quod alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ neque secundum speciem neque secundum individuum ; dicunt enim quod tota materia quæ nata est esse sub specie humanæ naturæ, fuit in corpore Adæ ; nec aliqua alia materia potest fieri vere substans humanæ speciei ; et ex illa materia ex qua corpus primi hominis constabat fuit aliqua pars decisa, quæ quidem per multiplicationem quamdam sine additione exterioris materiæ augmentata est intantum quod pervenit usque ad perfectam et completam quantitatem in corpore Seth : ex quo iterum aliquid decisum est in formationem corporis filii sui, et prædicto modo multiplicatum ; et sic totum humanum genus multiplicatum est ex illa materia quæ fuit in corpore primi hominis, sine alicujus extrinseci additione. Illud autem quod ex alimento generatur est necessarium nobis ad conservationem illius humiditatis quæ est de veritate humanæ naturæ ; ut scilicet calor naturalis habens aliquid aliud quod consumat, scilicet humiditatem ex alimento generatam quasi accidentalem, non consumat humiditatem quæ est de veritate humanæ naturæ ; sicut aurifices apponunt plumbum argento, ut videlicet in conflatorio consumatur plumbum, et argentum non consumatur ab igne. Unde in resurrectione quando veritas humanæ naturæ erit inconsumptibilis, alimento non indigebimus, nec resurget in nobis aliquid quod ex alimento sit generatum, sed solum id quod fuit in Adam. Sed inconveniens videtur hujusmodi positio propter duo, quantum ad præsens pertinet : quia ejusdem rationis est formam aliquam nihil amittere de materia subjecta, et nihil de novo acquirere, cujus substantiæ et naturæ nihil accrescit nec deperit. Constat autem quod aliqua materia quæ erat substans humanæ naturæ, desinit esse humanæ naturæ substans, sicut patet in morte uniuscujusque hominis. Unde nisi aliqua materia de novo adderetur humanæ naturæ sequeretur quod minus esset modo id quod est de veritate naturæ humanæ in actu quam tempore Adæ ; et sic natura speciei non perfecte salvaretur per generationem. Secundo, quia ista mutatio, quum multiplicationem dicunt,

nullo modo est secundum essentiam ipsius materiæ, sed solummodo secundum quantitatem, vel dimensiones ei accidentes. Non enim dicunt quod aliquid materiæ de novo per essentiam creetur, vel aliunde addatur; sed quod illa eadem materia quæ prius erat minor, postea fiat major. Nihil autem est aliud rarefieri et condensari quam mutari eamdem materiam de magnis dimensionibus in parvas, et e converso. Unde sequeretur secundum prædictam positionem, quod illud quod est de veritate humanæ naturæ, semper rarefieret per continuam generationem et augmentationem, et tantum quantum sustinere non posset. Esset enim jam illud quod est de veritate humanæ naturæ, innumerabiliter magis rarum quam ignis; quod patet esse falsum.

Et ideo alia opinio dicit quod alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ primo et principaliter secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi secundario: dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanæ speciei illud primo et principaliter est de veritate humanæ naturæ quod a parentibus traxit; et hoc vocatur a Philosopho caro et os secundum speciem, quæ semper manent. Sed quia illud, cum sit modicum, non sufficeret ad perfectam quantitatem debitam humanæ naturæ sine additione; ideo adjungitur illud quod ex alimento generatur, non solum ad hoc quod conservetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio; sed ad hoc quod compleatur ex hujusmodi addito perfecta quantitas: et sic illud quod ex alimento generatur non est de veritate humanæ naturæ in hoc individuo principaliter, sed tantum secundario, inquantum est necessarium ad quantitatem debitam; et hoc nominat Philosophus carnem et os secundum materiam, quæ fluit et refluit. Sed tamen ex hoc aliqua pars seminaliter transit in prolem per generationem, et efficitur principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso, cum admixtione alicujus quod fuit principaliter de veritate humanæ naturæ in patre, ut quidam volunt; vel sine admixtione ejus, ut alii dicunt, quod est magis consonum dictis Philosophi in XV *De animalibus,* qui vult sperma totaliter esse de superfluo alimenti; et sic illud quod generatur ex alimento non potest esse quod sit principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso qui nutritur; sed potest esse de veritate naturæ principaliter in alio ejusdem speciei, scilicet in filio ipsius. Et secundum hanc opinionem dicunt quod illud quod est principaliter de veritate humanæ naturæ in unoquoque, totum in ipso resurget; non autem totum quod ex alimento generatur, sed solum quantum sufficit ad completionem quantitatis; cum propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humanæ naturæ aliqualiter pertineat. Et hæc opinio consonat sententiæ Alexandri Commentatoris, qui exponit carnem secundum speciem quam Philosophus dicit semper manere, esse illud quod a parentibus trahitur; carnem vero secundum materiam illud quod ex alimento generatur, quæ fluit et refluit. Sed hanc opinionem Commmentator Averroes reprobat in tractatu quem fecit super librum *De generatione.* Cum enim illud quod ex alimento generatur nutriat inquantum est potentia caro, et augeat inquantum est potentia quanta caro, ut dicitur in II *De anima*, illud quod generatur ex alimento, postquam receperit speciem carnis, efficitur unum cum illo quod prius inerat, quia in fine conversum jam est simile; unde non videtur esse aliqua ratio quare calor naturalis aliquid possit consumere de illa humiditate carnis quæ ex alimento generatur, et non de humiditate quæ a parentibus trahitur; nec posset aliquo necessario modo illud probari. Et ideo tam illud quod est a parentibus acceptum, quam illud quod est ex alimento generatum, æqualiter se habet ad hoc quod vel consumatur per calorem naturalem et ad hoc quod restauretur per nutrimentum, quod est fluere et refluere; et sic æqualiter pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod generatur ex alimento, et quod a parentibus trahitur.

Et secundum hoc est tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humanæ naturæ et quantum ad speciem et quantum ad individuum: ponit enim hæc opinio quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et æqualiter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam. Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, qui-

busdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus ; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines ; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis : ita etiam in corpore humano manet caro et os et unaquæque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quæ consideratur in determinato situ et virtute et figura ; non autem manet quantum ad materiam ; quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum ejus successit ; sicut patet de igne qui continuatur secundum eamdem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponuntur quæ ignem sustinent. Et secundum hanc opinionem, de utroque prædictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis. Et hæc opinio mihi videtur ceteris probabilior.

Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum quod distinctio Philosophi, qua distinguit carnem secundum speciem et secundum materiam, non est sic accipienda, quod alia sit caro quæ dicitur secundum speciem, scilicet a parentibus tracta, et alia quæ sit secundum materiam ex alimento generata ; sed una et eadem caro signata potest considerari et secundum speciem quam habet, et secundum materiam. Et quod hic sit intellectus Philosophi, patet ex hoc quod ipse dicit ibidem, quod « hoc modo distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam, sicut unumquodque habentium speciem in materia. » In aliis autem habentibus speciem in materia, sicut est lapis et ferrum, et hujusmodi, non habet locum prima distinctio, sed secunda, ut per se patet.

Et ideo dicendum est quod alimentum convertitur in carnem quæ est secundum speciem, idest quæ habet speciem ; non tamen ita quod alimentum fiat species carnis ; sed fit carnis materia ; ratione cujus potest dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, et non quantum ad speciem.

Ad secundum dicendum quod veritas humanæ naturæ et cujuslibet alterius rei est a specie : et ideo, cum id quod est in homine, maneat secundum speciem, quamvis non maneat secundum materiam, nihilominus veritas humanæ naturæ manere dicitur ; nec desinit esse idem homo numero propter mutationem quæ est secundum materiam ; quia non tota materia similiter a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat : hæc enim generatio esset et corruptio ; sicut si totus ignis unus extingueretur, et alius totus accenderetur : sed aliqua pars materiæ consumitur, et alia in locum ejus substituitur, quæ efficitur una cum materia præexistenti, per hoc quod ei adjungitur ad sustinendam eamdem formam humani corporis ; sicut si unum lignum ignis consumat, et aliud loco ejus apponatur, erit idem ignis numero.

Ad tertium dicendum quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt ; scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum vis formativa quæ conceptum format : quorum primum Augustinus vocat corpulentam substantiam, secundum vero seminalem rationem. Dicimur ergo secundum utrumque istorum fuisse in Adam originaliter, inquantum scilicet materia concepti præparata est per virtutem generativam matris, vis autem formativa est in semine patris. Et utrumque istorum reducitur in Adam sicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt [1] et virtutes consequentes. Corpus autem Christi formatum fuit per virtutem Spiritus sancti activam ; sed materiam ministravit mater, quia ex purissimis sanguinibus Virginis conceptus est, ut Damascenus dicit. Et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam subtantiam ; non tamen ita quod eadem numero quæ est in nobis, et fuit in Christo, fuerit in Adam.

Et ex hoc patet responsio ad sequens.

QUÆSTIO IV.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad culpam vel gratiam. Et primo quærebatur de his quæ pertinent ad gratiam. Secundo de his quæ pertinent ad culpam. Quantum ad pertinentia ad gratiam quærebatur : Primo de his quæ pertinent ad prælatos tantum. Secundo de

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omittunt : « et. »

his quæ pertinent ad omnes communiter. Quantum autem ad prælatos quærebantur duo : 1° de electione prælatorum ; utrum scilicet sit necesse semper eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum ; 2° de honore exhibendo prælatis ; utrum scilicet mali prælati sint honorandi, vel non [1].

ARTICULUS VI.

Utrum necesse sit semper eligere meliorem. — Art. XCII, ad 12, et art. CXXX, et LXXXVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod necesse sit semper eligere meliorem. Dicitur enim IV Regum, X, 3 : *Eligite meliorem, et eum ponite super solium patris sui.* Ergo multo fortius in spiritualibus officiis meliores præeligendi sunt.

2. Præterea, I ad Tim. III, super illud : *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*, dicit *Glossa* : « Talis eligatur Pontifex, cujus comparatione ceteri grex dicantur. » Ergo oportet in Episcopum [2] semper eligere meliorem.

3. Præterea, Leo Papa dicit, *Ep.* XIV, *Pat. lat.* t. LIV, col. 673 : « Ille [3] qui melior est in presbyteris et diaconibus, in Episcopum eligatur. »

4. Præterea, ille qui est propinquior, ad hereditatem possidendam debet præferri. Sed Christo, cujus patrimonium possident clerici et prælati, est propinquior qui est melior. Ergo ad prælationes et officia ecclesiastica semper sunt meliores eligendi.

5. Præterea, si alicui commissum esset a domino suo ut ei fidelem et idoneum ministrum quæreret, non ageret fideliter erga dominum suum, si prætermisso magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commissum est eligere aliquem in ministerium Dei, si non eligat meliorem.

Sed contra est quod *Decretalis* dicit, quod sufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

Respondeo dicendum quod aliquis homo potest dici bonus vel melior altero dupliciter. Uno modo simpliciter ; et sic melior est qui in caritate est perfectior. Alio modo secundum quid ; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam, vel ad magisterium, vel ad prælationem, vel ad aliquid hujusmodi qui non est melior simpliciter : eo quod in singulis officiis tam spiritualibus quam corporalibus requiruntur aliqua præter moralem bonitatem ad hoc quod aliquis sit idoneus ad illud officium exequendum.

Dicendum est ergo quod oportet eligere ad prælationem vel ecclesiasticum officium aliquem qui sit bonus simpliciter : quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet spirituale exequendum : unde dicit Dionysius in *Epistola ad Demophilum monachum*, loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus : « Non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor sui ipsius, et lupus supra dominicum populum, pelle armatus ovina. » Non tamen oportet quod semper eligatur ille qui est melior simpliciter ; possibile est enim quod illi qui est in caritate perfectior, deficiant multa quæ requiruntur ad hoc quod aliquis sit prælatus idoneus, quæ in alio qui est minoris caritatis, inveniuntur : ut sunt scientia, industria, potentia, et alia hujusmodi. Unde non oportet semper eligere meliorem simpliciter, sed eum qui sit melior ad hoc officium.

Si autem eligat quis eum quem reputat minus idoneum ad tale officium, peccat. Non enim potest esse quod de duobus unus alteri præeligatur nisi propter aliquid in ipso consideratum. Illud autem quod consideratur in eo qui est minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo præferatur, est aliqua conditio indebite movens ; vel familiaritas, vel consanguinitas, vel aliquid hujusmodi ; non enim potest esse aliqua conditio pertinens ad prælati idoneitatem, ex quo alter simpliciter magis idoneus reputatur ; et sic indebite movet ; et sic in tali electione erit ibi acceptio personarum, quæ sine peccato non fit.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur : « *Eligite meliorem*, » intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

Ad secundum dicendum quod in comparatione prælati debent esse ceteri quasi grex, non considerata sola sanctitate morum, sed discretione, et strenuitate, et aliis hujusmodi, quæ in pastore exiguntur ad regendum.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omittunt, : « vel non. »
[2] Al. : « in Episcopatu. »
[3] « Metropolitano defuncto, ex presbyteris ejusdem Ecclesiæ, vel ex Diaconis optimus eligatur. »

Ad quartum dicendum quod ille qui eligitur in prælatum, non eligitur quasi ad hereditatem possidendam; quia hereditas Christianorum non est in terra, sed est in cœlo, scilicet ipse Deus; secundum illud Psal. xv, 5 : *Dominus pars hereditatis meæ.* Eligitur autem velut dispensator in familia domini alicujus, secundum illud I Corinth. iv, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Dispensator autem non semper eligitur qui est propinquior, sed qui est magis idoneus.

Ad quintum dicendum quod similiter etiam contingeret in procuratione servi alicujus domini temporalis quod non oportet quærere hominem meliorem simpliciter, sed meliorem ad serviendum.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur dicendum quod *Decretalis* intelligenda est quantum ad hoc quod non semper oportet eligere meliorem simpliciter, sed sufficit eligere bonum. Vel dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conscientiæ, sed quantum ad forum contentiosum, in quo non reprobatur electio ex hoc quod potest aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus sit; alias omnis electio calumniam pateretur.

ARTICULUS VII.

Utrum malis prælatis sit exhibendus honor. — II-II, quæst. LXIII, art. III, et quæst. CIV, art. I, ad 2; et III, distinct. IX, quæst. II, art. III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malis prælatis non sit exhibendus honor. Sicut enim dicit Boetius in libro III *De consolatione*, pros. iv, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 736, « non possumus ob honores [1] reverendos judicare quos ipsis honoribus reputamus indignos. » Sed mali prælati non sunt honoribus digni. Ergo non possunt judicari esse reverendi a suis subditis.

2. Præterea, honor non debetur prælatis malis ratione prælationis. Cum ergo sunt prælatione indigni, sunt etiam per consequens indigni ad honores, et ad alia omnia quæ sunt prælationis propria.

Sed contra est quod dicitur Exod. xx, 12 : *Honora patrem tuum ; Glossa*, « idest prælatum. » Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes prælati tam boni quam mali sint honorandi.

Respondeo dicendum quod in prælato duo possumus considerare ; scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quædam persona publica. Si ergo prælatus sit malus ratione personæ suæ, non est honorandus ; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriæ personæ honoraret; contra illud quod dicitur Exod. xx, 16 : *Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium.* Sed inquantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi, in Ecclesia ; vel reipublicæ, ut dominus in sæcularibus dignitatibus; et sic valor ejus non computatur secundum personam, sed secundum eum cujus loco præsidet : sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in se nihil valeat, ut dicitur Prov. xxvi, 8 : *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Mercurius enim dicebatur deus latrocinii et mercationis. Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum cujus locum obtinet, sicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus. Unde et malus prælatus idolo comparatur. Zach. xi, 18 : *O pastor, et idolum, derelinquens gregem.*

Ad primum ergo dicendum quod intentio Boetii est dicere quod mali homines non judicantur ut reverendi in propriis personis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus sunt constituti.

Ad secundum dicendum quod malus prælatus et indignus est prælatione et honoribus qui prælato debentur ; sed ille cujus vicem gerit dignus est ut ejus vicario talis honor exhibeatur : sicut beata Virgo digna est ut ejus imaginem depictam in pariete revereamur, quamvis tali reverentia ipsa imago digna non sit.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes, et quæ convenit omni statui : et circa hoc quæreban-

[1] « Reverentia dignos... quos ipsis honoribus judicamus, etc. »

tur tria : 1° de orationibus ; utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se ; 2° de suffragiis; utrum magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt ; 3° de votis ; utrum votum simplex dirimat matrimonium contractum.

ARTICULUS VIII.

Utrum oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. — IX, dist. XLV, quæst. II, art. I, quæst. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. Ita enim dicitur in quadam *Glossa* quod speciales orationes plus valent. Sed illa est maxime specialis qua quis pro se orat. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

2. Præterea, ut dicit in lib. *De spiritu et anima*, oratio nihil aliud est quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro se quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

3. Sed contra : oratio tanto amplius valet, quanto magis est devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio quam pro se ipso. Ergo plus valet oratio pro alio quam pro se ipso.

Respondeo dicendum quod duplex est valor orationis. Unus qui est orationis proprius, secundum quem dicitur valere oratio ad impetrandum illud quod petitur ; sicut oratio Petri valuit ad suscitationem Thabitæ. Alius valor est communis orationi et aliis operibus virtutum, secundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipsi oranti prout caritate informatur ; sicut oratio Petri qua suscitationem Thabitæ impetravit, fuit meritoria Petro vitæ æternæ, inquantum erat actus caritate informatus [1]. Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus, plus valet oratio facta pro se quam pro alio ; quia efficacia orationis in impetrando potest amittere suum effectum, quando pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quæ faciunt eam efficacem ad impetrandum, est ut aliquis pro se oret. Quantum autem ad secundum valorem oratio magis valet quæ ex majori caritate procedit, sive pro se, sive pro alio fiat. Si autem de interiori caritate per exteriora opera debeat judicari, tunc ista comparatio potest dupliciter intelligi. Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro se ipso ; et tunc majoris meriti est pro alio orare et pro se ipso quam pro se tantum : majoris enim meriti est amicum benevolum et beneficum esse sibi et alii quam sibi tantum. Alio modo potest intelligi, ut aliquis oret pro alio, et non pro se ; et sic ostenderetur esse alteri benevolus magis quam sibi : et ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens ; et hoc modo intelligendo comparationem, melius est orare pro se quam pro alio.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa non est ad propositum ; quia specialis oratio dicitur in *Glossa* illa, pro quocumque specialiter fiat, sive pro se sive pro alio.

Ad secundum dicendum quod licet ut pluries homo pro se ipso devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio ; et ita secundum hoc non potest sumi universale judicium, quæ oratio plus valeat.

Similiter dicendum ad tertium quod in contrarium [2] objicitur.

ARTICULUS IX.

Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt. — IV, dist. XLVII, quæst. II, art. I.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia Ecclesiæ specialiter facta pro aliquo divite, æqualiter valeant pauperi pro quo non fiunt, si sit æqualis meriti. Ut enim dicit Augustinus, hujusmodi suffragia tantum valent unicuique post mortem, quantum meruit vivens ut sibi prodessent. Sed prædicti duo æqualiter meruerunt. Ergo æqualiter eis prædicta suffragia prosunt.

2. Præterea, passio Christi semper plus prodest ei qui majoris est meriti. Sed Missa, quæ est præcipuum suffragiorum, est memoria passionis dominicæ. Ergo æqualiter prosunt eis qui sunt æqualis meriti.

1. Contra : Deus accipit hujusmodi suf-

[1] Al. : « actus caritatis informatus. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « ad tertium in contrarium. »

fragia secundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus prosint diviti pro quo facit. Ergo ei plus prosunt.

2. Præterea, non est dicendum quod frustretur pia intentio eorum qui pro suis caris specialia suffragia faciunt. Frustraretur autem, si eis specialius non prodessent. Ergo magis prosunt eis pro quibus fiunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia Ecclesiæ specialiter pro aliquo facta, valent omnibus qui sunt in purgatorio; æqualiter quidem his qui sunt æqualis meriti, plus vero his qui sunt majoris meriti, minus his qui sunt minoris; sicut candela accensa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi sunt multi alii, æqualiter prodest aliis qui sunt æqualis visus, plus vero his qui sunt majoris, minus his qui sunt minoris, quamvis sit diviti magis ad quemdam honorem præ aliis; et sicut etiam lectio quæ legitur specialiter pro aliquo clerico, multis simul audientibus, æqualiter valet his qui sunt æqualis capacitatis, plus his qui sunt majoris, minus vero his qui minoris. Alii vero dicunt, quod suffragia plus valent his pro quibus specialiter fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod opera unius non valent alteri quantum ad præmium essentiale, quia sic unusquisque ex propriis actibus judicatur; sed solum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remissionem alicujus pœnæ temporalis; et sic suffragia vivorum possunt prodesse defunctis. Hujusmodi autem communicatio operum contingit dupliciter. Uno modo ex unione caritatis, qua omnes Christi fideles efficiuntur unum corpus; et sic actus unius quodammodo redundat in juvamentum alterius, sicut etiam in membris nostris corporalibus videmus : et sic juvatur aliquis ex actu alterius, inquantum quilibet existens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; et quanto est majoris caritatis, tanto amplius gaudet, sive sit in purgatorio, sive in paradiso, sive etiam in mundo. Et quantum ad hoc est vera prima opinio. Alio modo actus unius fit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo vel vice illius; quod valet præcipue in debitis solvendis; et sic suffragia Ecclesiæ valent defunctis. inquantum vivus solvit Deo satisfactionem quam mortuus solvere tenebatur; et sic valor suffragii sequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc secunda opinio vera est.

Ad primum ergo dicendum quod meritum illud de quo loquitur Augustinus, est meritum conditionatum : meretur enim aliquis vivens ut sibi suffragia post mortem valeant, si pro eo fiant : quæ quidem conditio extat in uno, et non extat in alio; et ideo non æqualiter prosunt utrique.

Ad secundum dicendum quod passio Christi fuit exhibita pro omnibus, sacrificium autem Missæ specialiter pro aliquibus offertur : et ideo non est simile.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS X.

Utrum votum simplex continentiæ dirimat matrimonium contractum. — Art. CCV, corp., et IV, dist. XXX, quæst. II, art. I, quæst. II, ad 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod votum simplex continentiæ dirimat matrimonium contractum. Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, secunda ratio nulla est. Sed ille qui emittit simplex votum continentiæ, dat corpus suum Deo. Ergo, cum postea contrahendo matrimonium det corpus suum uxori, contractus iste matrimonii nihil valere videtur etc.

Sed contra est quod *Decretalis* dicit quod votum simplex matrimonium impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

Respondeo dicendum quod votum simplex non dirimit matrimonium contractum, sed solum solemne : cujus ratio patet, si differentia utriusque voti inspiciatur. In voto enim simplici est sola promissio, qua quis promittit Deo se continentiam servaturum; ex sola autem promissione non transfertur dominium; unde si aliquis promittat rem aliquam alicui, et postea det eamdem alteri, hujusmodi donatio non potest rescindi per priorem promissionem, quamvis male faciat dando : et sic ille qui emisit votum simplex continentiæ, potest postmodum corpus suum tradere uxori; et quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimetur propter votum præcedens. In voto autem solemni est simul promissio et collatio : tunc enim est

votum solemne, quando simul aliquis cum voto consecratur Deo, et ponitur in aliquo statu sanctitatis vel per susceptionem ordinis, vel per professionem certæ regulæ ; et sic non potest ulterius corpus suum tradere uxori : et si tradit, contractus nullus est. Et sic matrimonium dirimitur per votum solemme, non autem per simplex.

Ratio autem in contrarium adducta falsum supponit ; scilicet quod per votum simplex aliquis det corpus suum Deo : non enim dat, sed promisit.

QUÆSTIO VI.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad culpam : et circa hoc quærebantur quinque : 1° utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio præbendam acceperit ut Deo serviret ; 2° utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti ; 3° utrum quando sunt diversæ opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate præbendarum ; 4° utrum mendacium semper sit peccatum ; 5° utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

ARTICULUS XI.

Utrum ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet.— IV, dist. XXV, quæst. III, art. II, quæst. I, ad 4 ; et art. XCII, corp. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. Ipse enim videtur ponere obsequium divinum, quod est impretiabile, sub pretio rei temporalis. Ergo committit simoniam ; et ita videtur quod mortaliter peccet.

Sed contra : ille qui facit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas ejus, ut invitus faciat quod volens promisit, non evacuatur meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro *De similitudinibus*. Ergo, eadem ratione, qui accipit præbendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur ejus intentio.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis notandum est quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii ; quando scilicet actus competit alicui personæ propter aliquid spirituale quod in ipso est ; sicut Episcopo consecrare basilicas, et diacono legere Evangelium : et in talibus actibus cemmittitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum ; sicut docere liberales artes, quarum veritas spiritualis est ; sed hujusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium, cum etiam gentilibus liceat hujusmodi artes docere : et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera locet. Celebrare ergo divinum officium in Ecclesia, est actus spiritualis primo modo : competit enim alicui ex hoc quod est clericus ; et ideo simoniam committit qui hujusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quasi finis. Et ideo in prædicto casu distinguendum est. Si enim hujusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad hujusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem ; constat quod non vendit actum spiritualem, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad Ecclesiam vadat, sed proprie hujusmodi determinatio quare nunc vadat, et non alia vice.

Et sic patet responsio ad primum ; quia non ponit impretiabile sub pretio.

Ad illud vero quod contra objicitur, dicendum quod tunc in vovente non evacuatur meritum voti, quando intentio voventis fertur super illicitum ; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuatur meritum voti ; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali, habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

ARTICULUS XII.

Utrum ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. — Art. CXXXIII; et II-II, quæst. XXXIV, art. V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. Facere enim eleemosynam de superfluo est in præcepto. Lucæ XI, 41 : *Verumtamen si quid superest date eleemosynam.* Ergo peccat, si petenti non tribuat.

2. Præterea, aliquis tenetur inquirere de his quæ sunt necessaria ad salutem [1], sed necessarium est ad salutem ut aliquis subveniat existenti in extrema necessitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

Respondeo dicendum quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personæ, quod tenetur pauperibus erogare ; aut videt in paupere petente evidentia signa extremæ necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando ; in hoc enim casu loquitur Ambrosius : « Pasce fame morientem : si non paveris, occidisti. » Si vero non appareant; tunc non tenetur dare pauperi petenti ; quia quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare ; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere ; quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret ; et præcipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertineat ut necessitatem suam exponat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum ille qui habet plures præbendas, peccet.

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ille qui habet plures præbendas, peccet ex hoc ipso quod opiniones Magistrorum sunt in contrarium. Quicumque enim committit se discrimini in his quæ sunt ad salutem, peccat. Sed iste committit se discrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum sententiam. Ergo videtur quod peccet.

Sed contra : potest esse quod in tali casu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum. Ergo videtur quod sine peccato possit plures præbendas habere.

Respondeo dicendum quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur : uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur : alio modo, faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem ; ut si conscientia dictat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum ; nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam ; et similiter quod est contra conscientiam, est malum, quamvis non sit contra legem. Quod autem nec contra conscientiam nec contra legem est, non potest esse peccatum.

Dicendum est ergo quod quando duæ sunt opiniones contrariæ de eodem, oportet esse alteram veram et alteram falsam. Aut ergo ille qui facit contra opinionem Magistrorum, utpote habendo plures præbendas, facit contra veram opinionem ; et sic, cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam ; sic enim contra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria, quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures præbendas ; et tunc distinguendum est : quia aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem ; aut non habet conscientiam de contrario, seu certitudinem, sed tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum ; et sic si manente tali dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit, et sic procul dubio peccat, utpote magis

[1] Ita A, B, C. F. — Edit. omittunt : « sed necessarium est ad salutem. » Sed editor parmensis clausulam hanc restituendam esse suspicabatur. »

amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.

Unde patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum omne mendacium sit peccatum. — Art. CXCII; et I-II, quæst. LXIX, art. I et II, et quæst. CX, art. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Majus enim peccatum est homicidium quam mendacium. Sed homicidium potest licite fieri, ut cum judex occidit latronem. Ergo et mendacium.

2. Præterea, in sacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti esse intelliguntur, ut obstetrices, Jacob et Judith. Ergo mendacium non semper est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus determinat in lib. *De mendacio*.

Respondeo dicendum quod quandocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit, ut patet per Philosophum in VI *Ethic.* Hujusmodi autem actus est mendacium. Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum: ut dicitur in I *Periher.*: et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam; homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat homicidium occisionem hominis indebitam; et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit lib. *De mendacio*, et habetur in *Glossa* super illud Psalm. V: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quæ mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitæ sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quædam indoles, idest profectus virtutis, non autem perfectio.

ARTICULUS XV.

Utrum oporteat quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. — I-II, quæst. CXIV, art. X, ad 2; et II-II, quæst. XI, art. III, ad 2.

Circa quintum sic proceditur. Videtur quod non oportet quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut habetur in *Glossa*, in princ. Hierem. Sed si aliquis intendat peccare venialiter, non sequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter propter hoc peccet mortaliter.

Sed contra: quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conscientiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod improprie dicitur quod aliquis intendat peccare mortaliter aut venialiter: malum enim est præter intentionem et voluntatem, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § XXXII, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 731. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit esse mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter. Prædicta ergo quæstio nihil aliud quærit nisi quare aliquis credens esse peccatum mortale quod facit, peccet mortaliter: non autem est necesse quod sit veniale, si credat veniale esse; ut si fornicationem credat esse veniale peccatum. Cujus quæstionis de facili patet solutio: quia, cum conscientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipso quod contra conscientiam facit, morta-

liter peccat. Error autem conscientiæ quandoque habet vim absolvendi sive excusandi; quando scilicet procedit ex ignorantia ejus quod quis scire non potest, vel scire non tenetur; et in tali casu, quamvis factum de se sit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; sicut si aliquis intenderet accedere ad uxorem suam causa delectationis, et ita intenderet peccare venialiter, si alia ei supponeretur eo nesciente, nihilominus venialiter peccaret. Quandoque vero error conscientiæ non habet vim absolvendi vel excusandi; quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia ejus quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad pœnam et gloriam. Et primo de his quæ pertinent ad pœnam. Secundo de his quæ pertinent ad gloriam. Circa pœnam autem quærebatur. Primo de pœna spirituali. Secundo de pœna corporali damnatorum. Circa primum duo quærebantur : 1° utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem judicii; 2° utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

ARTICULUS XVI.

Utrum damnati post diem judicii videant gloriam sanctorum. — IV, dist. L, quæst. II, art. II, quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati post diem judicii videant gloriam sanctorum. Sicut enim se habet gloria ad miseriam, ita miseria ad gloriam. Sed de perfectione gloriæ sanctorum est ut videant miseriam damnatorum, ut habetur Isaiæ ult., 24, *Egredientur, et videbunt cadavera impiorum.* Ergo et de perfectione miseriæ damnatorum est ut videant gloriam sanctorum; et sic post diem judicii, quando in miseria perfecta erunt, videbunt gloriam sanctorum.

2. Præterea, post diem judicii nulla afflictio a damnatis subtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati de hoc quod vident [1] gloriam sanctorum, secundum illud Isai. XXVI, 2 : *Videant, et confundantur zelantes populi.* Ergo et post diem judicii gloriam sanctorum videbunt.

Sed contra : omnis delectationis materia damnatis post diem judicii subtrahetur. Sed videre sanctorum gloriam est quædam materia delectationis. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta; et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria : superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea : hoc enim est manna absconditum, *et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo* * *novit nisi qui accipit*, ut habetur Apocal. II. Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipsi beati esse in quadam gloria inenarrabili et excedente intellectum; et sic damnati ante diem judicii vident gloriam sanctorum, non autem post diem judicii : quia tunc erunt penitus a sanctorum consortio alienati, ut qui ad summum jam miseriæ pervenerunt, et ideo nec etiam sanctorum consortio digni habebuntur : nam videns aliquod consortium habet cum eo quod videt.

* *Nemo scit.*

Ad primum ergo dicendum quod videre miseriam damnatorum omnino erit sanctis ad gloriam; gaudebunt enim de justitia Dei, et de sua evasione; secundum illud Psalm. LVII, 2 : *Lætabitur justus cum viderit vindictam.* Sed videre sanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua post diem judicii damnati privabuntur.

Ad secundum dicendum quod damnati in inferno existentes post diem judicii memores erunt gloriæ sanctorum, quam ante judicium et in judicio viderunt; et sic cognoscent eos esse in maxima gloria, quamvis non videant ipsos beatos, nec eorum gloriam; et ita invidia torquebuntur; et sic afflictio quæ est in eis nunc ex tali visione, manebit visione sublata : de quo etiam magis dolebunt

[1] Al. : « ad hoc quod videant. »

videntes se etiam visione sanctorum indignos reputatos.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum quod videre sanctorum gloriam non est materia delectationis nisi secundum primum modum visionis videatur ; qualiter a damnatis nunquam videtur : secundo autem modo videre, et non habere, est magis afflictionis causa propter invidiam.

ARTICULUS XVII.

Utrum dammati vellent suos propinquos esse damnatos. — IV, dist. L, quæst. II, art. I, quæst. IV.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati non vellent suos propinquos esse damnatos. Dicitur enim Lucæ XVI, quod dives in inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres suos, ut testaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem est voluntatis designatio. Ergo damnati non volunt suos propinquos damnari.

Sed contra est quod [1] Isai. XIV, super illud : *Surrexerunt de solis suis*, dicit *Glossa* : « Solatium est damnatis socios habere suæ pœnæ. » Ergo ipsi vellent omnes esse damnatos.

Respondeo dicendum quod vitia spiritualia in damnatis consummantur [2] ; quod significatur Ezech. XXXII 27, ubi dicitur de impiis : quod *cum armis suis ad infernum descendunt;* et ideo in eis perfecta invidia est, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipse non habet ; et sic etiam vellet omnes pati malum quod ipse patitur : liberari enim a malo, quoddam bonum est. Quæ quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invalescit ut suis propinquissimis etiam invideant de bonis quæ non habent ipsi. Unde multo amplius damnati, invidia stimulante, vellent suos propinquos cum omnibus aliis esse damnatos ; et dolebunt si sciant aliquos esse salvatos. Sed tamen si non omnes debent damnari, sed aliqui servari, magis vellent suos propinquos quam alios a damnatione liberari : quia in hoc etiam invidia torquebuntur, si videant salvari alios, et suos damnari ; et per hunc modum dives damnatus nolebat suorum damnationem.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quærebatur de pœna corporali damnatorum ; utrum scilicet sit ibi tantum pœna ignis, vel etiam aquæ.

ARTICULUS XVIII.

Utrum in inferno sit tantum pœna ignis, vel etiam pœna aquæ. — IV, dist. I, quæst. II, art. III, quæst. I ; *Cont. Gent.* cap. CXLV ; et I part., quæst. X, art. III, ad 2 ; et II-II, quæst. LXVII, art. IV, ad 2.

Et videtur quod sic, per illud Job XXIV, 19, de impiis : *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

Sed contra : omnis delectatio et refrigerium damnatis aufertur. Sed non potest esse sine quodam refrigerio, quod aliquis afflictus calore ad frigus aquæ transeat, vel e converso. Ergo talis pœnarum alternatio non erit in damnatis.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Basilius exponens illud Psalm : *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, *Homil. in Psalm.* XXVIII, *Pat. græc. lat.* t. XXIX, col. 298, in fine mundi ignis dividetur, et alia elementa ; et quidquid est in eis pulchrum et clarum remanebit superius ad gloriam beatorum ; quod vero est in eis fæculentum et pœnosum, descendet in infernum ad pœnam damnatorum ; et ita fæx totius creaturæ in infernum colligetur, et erit damnatis in pœnam, et non solum patientur pœnam ignis. Justum est enim ut qui Creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur ; unde dicitur Sap. V, 21, quod *orbis terrarum pugnabit pro illo contra insensatos.*

Ad illud autem quod in contrarium objicitur, dicendum quod ex hujusmodi varietate pœnarum nullum erit in damnatis refrigerium. Ignis enim et aqua et hujusmodi non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ita quod relinquant suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse naturæ, sicut ignis relinquit calorem in lignis quæ facit esse calida : alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, oporteret corpora damnatorum suas qualitates perdere ; et sic transmutata natura organorum, fieret pœna minus sensibilis : sed

[1] Parm. : « dicitur. »

[2] Sic A, B, C, F. — Parm. : « continuantur. »

agent in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse spirituale, per modum quo species colorum est in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum sentient afflictionem ignis sine hoc quod convertantur in naturam ignis ; et ideo varietas pœnarum non faciet eis aliquod refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione pœnarum proveniens causatur ex transmutatione naturæ ; inquantum per frigus aquæ superfluitas calefactione remittitur, et sic ad medium venitur, quod est delectabile.

QUÆSTIO IX.

Deinde quærebatur de gloria beatorum : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso ; 2° utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam ejus Divinitatem.

ARTICULUS XIX.

Utrum beatitudo sanctorum præcipue consistat in intellectu. — IV, dist. XLIX, quæst. I, art. I, quæst. II, ; et I-II, quæst. III, art. IV ; et III *Cont. Gent.*, cap. XXVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sanctorum præcipue consistat in intellectu. Sicut enim dicit Augustinus X *Confess.*, beatitudo est gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo et beatitudo.

2. Præterea, Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo et vita æterna, sive beatitudo.

3. Præterea, Augustinus dicit I *De Trinit.*, quod « visio est tota merces. » Merces autem est beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad visionem intellectus.

Sed contra : præmium respondet merito. Sed meritum principaliter consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, quæ est præmium.

Respondeo dicendum quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut Philosophus probat in I *Ethic.* ; unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animæ dupliciter. Uno modo sicut objectum potentiæ et sic beatitudo præcipue comparatur ad voluntatem ; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo sicut actus ad potentiam : et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus ; formaliter autem et completive in actu voluntatis ; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem hominis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod objectum, quam quod feratur super actum suum ; prius enim intelligitur actus alicujus potentiæ quam reflexio ejus super actum illum ; actus enim terminatur ad objectum ; et ita quælibet potentia prius fertur in objectum quam in actum suum ; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem ; et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle ; et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum ; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo ejus qui ponit cibum finem suum, et possessio ejus qui finem suum ponit pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est ; unde actus quo ei primo conjungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo conjungimur per actum intellectus ; et ideo ipsa Dei visio, quæ est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia hæc operatio perfectissima est, et convenientissimum objectum, ideo consequitur maxima delectatio, quæ quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur X *Ethic.*, cap. IV ; unde ipsa delectatio quæ voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem ; et ita beatitudinis ultimæ origo est in visione, complementum autem in fruitione.

Tres ergo primæ rationes concedendæ sunt, quia ostendunt quod beatitudo subs-

tantialiter consistat in actu intellectus.

Ad illud autem quod contra objicitur, dicendum quod meritum consistit in agendo, præmium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipsa movet omnes alias vires; sed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem; unde præmium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

ARTICULUS XX.

Utrum beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem. Altissimo enim statui altissimus actus primo et principaliter competit. Sed beati sunt in statu altissimo. Cum ergo actus intelligentiæ, quæ est potentia altissima, cujus est ferri in Deum, sit actus altissimus et nobilissimus, videtur quod hic actus primo beatis competat ut Deum contemplentur.

2. Præterea, hoc ad imperfectionem viæ pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad superiora contemplanda conscendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viæ. Ergo ipsi e converso per prius superiora contemplabuntur; et sic primo Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.

Sed contra : ad extremum non pervenitur nisi per medium. Sed medium inter Deum et homines est Christi humanitas : I ad Tim. II, 5 : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Ergo sancti non perveniunt ad contemplationem Divinitatis Christi, nisi prius contemplando ejus humanitatem.

Respondeo dicendum quod unusquisque prius considerat illud quod est ratio alicujus, quam id cujus ratio est; sicut artifex prius considerat regulam operis quam secundum regulam operetur. Beati autem adeo sunt Deo conjuncti ut ipse sit eis ratio cujuslibet cognitionis et operationis; aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones et operationes sanctorum impediretur : et ideo illud et quod sancti primo attendunt, est ipse Deus : ac eum habent medium cujuslibet cognitionis, et regulam cujuslibet operationis; et sic per prius contemplantur Divinitatem Christi quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur Joan. x, 9 : *Ingredientur**, scilicet beati, ad contemplandam Divinitatem Christi; *et egredientur* ad contemplandam ejus humanitatem, et utrobique *pascua invenient*, idest delectationem, ut exponitur in libro *De spiritu et anima.*

* *Ingredietur, et egredietur ..... inveniet.*

Duas ergo primas rationes concedimus.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum quod ratio illa procedit quantum ad statum viæ, in qua nondum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere; sed cum jam Deo in beatitudine conjuncti erimus, per prius intendemus Christi Divinitati quam ejus humanitati.

QUODLIBETUM NONUM.

—

QUÆSTIO I

Quæsitum est primo de capite Christo, deinde de membris. De Christo quæsitum est tripliciter : 1° quantum ad naturam divinam; 2° quantum ad unionem humanæ naturæ ad divinam; 3° quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit facere infinita esse actu. — I part., quæst. XXV, art. II et V.

Circa primum quærebatur utrum Deus possit facere infinita esse actu; et videtur quod non. Deus enim potest facere aliquid majus omni eo quod facit : quia ejus « Potentiam [1] non adæquat opus, » ut dicit Hugo de Sancto Victore, lib. I *De Sacram.*, part. II, cap. XXII, circa fin., *Pat. lat.* t. CLXXVI, col. 216. Sed infinito in actu non potest esse aliquid majus. Ergo non potest esse quod Deus faciat infinitum in actu.

[1] « Sicut æternitatem Dei non æquat tempus, nec immensitatem locus; sic nec sapientiam ejus sensus, nec bonitatem virtus, nec potentiam opus. »

Sed contra : Deus potest plus facere quam homo possit dicere vel cogitare, secundum illud Lucæ I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed homo potest dicere esse infinitum in actu, et etiam cogitare ; cum quidam Philosophi hoc posuerint, ut patet in III *Physic.*, text. comm. xxxvii. Ergo Deus potest facere infinitum in actu.

Respondeo dicendum quod cum dicitur Deum non posse aliquid facere, hoc non est propter defectum divinæ potentiæ, sed propter incompossibilitatem quæ importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia repugnat facto inquantum est factum ; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quæ se in esse conservet : quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore ; cum idem sit causa essendi rem, et conservans rem in esse. Alio modo quia repugnat huic facto inquantum est hoc factum ; sicut si dicamus, Deum non posse facere equum rationalem esse. Esse enim rationale, quamvis non repugnet facto inquantum est factum, tamen hoc factum, scilicet esse rationale, repugnat omni equo inquantum est equus, in cujus definitione cadit irrationale.

Quidam autem dicunt quod Deus non potest facere esse infinitum in actu, quia esse infinitum repugnat facto inquantum est factum : est enim contra rationem creaturæ ut Creatorem adæquet : quod oportet ponere, si esset aliqua creatura infinita : infinitum enim infinito majus non est. Sed illud non videtur rationabiliter dici. Nihil enim prohibet illud quod est infinitum per unum modum, superari ab eo quod est infinitum pluribus modis ; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito. Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc esset infinitum quantitate dimensiva, sed de necessitate haberet naturam speciei terminatam, et esset limitatum, ex hoc ipso quod esset naturalis ; unde non esset æquale Deo, cujus esse et essentia est modis omnibus infinita.

Alii vero dixerunt quod esse infinitum in actu secundum aliquem modum non repugnat facto inquantum factum, neque huic facto inquantum est hoc factum, quod est ens in actu ; aliquo vero modo repugnat enti in actu esse infinitum. Et hæc est opinio Algazelis : distinguit enim duplex infinitum ; scilicet infinitum per se, et infinitum per accidens. Cujus distinctionis intellectus hinc accipi potest ; quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in I *Physic.*, text. com. xv : si quantitas in qua infinitum consistit habeat talem multitudinem cujus unaquæque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquæque pars illius multitudinis requiratur per se ; tunc infinitum in tali quantitate consistens dicetur infinitum per se ; sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima : quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit resultet ex aliquibus pluribus, qui eumdem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens, tunc erit infinitum per accidens ; sicut si aliquis faber cultellum faciat, ad cujus constitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius ejusdem ordinem tenens, si talis multitudo in infinitum excrescat, dicetur infitum per accidens, et non per se : accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo, cum per unum martellum, si duraret, æqualiter potest expleri sicut per infinitos.

Dicunt ergo quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet in his quæ per se ordinem habent, non [1] compleri postremum, nisi per comparationem quodammodo omnium priorum ; et sic ad unum constituendum requiretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se ; et ita nunquam posset compleri, cum infinita non sit transire. Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat : unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu ; sicut Algazel dicit in sua *Metaph.*, animas rationales hominum de-

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omitt : « non. »

functorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab æterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere. Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu.

Sed e contra Commentator, V *Metaph.*, text. com. VI, dicit quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se; et sic, secundum eum, esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu : et hoc verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde, secundum Philosophum, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Unaquæque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis species sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et hujusmodi : vel secundum aliquam determinatam mensuram : unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quæ non sit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu; propter quod dicit Philosophus in III *Physic.*, text. comm. LVII, quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione existens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam totius et continentis.

Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

Unde primum concedimus, quia verum concludit, quamvis non recte concludat; eo quod si ponatur Deum facere aliquid infinitum secundum unum modum, adhuc potest aliquid infinitum facere in alio ordine, sicut si posset facere infinitos leones : infinito enim non est aliquid majus in illo ordine quo est infinitum; sed secundum alium ordinem nihil prohibet aliquid esse aliud majus infinito : sicut numeri pares sunt infiniti; et tamen numeri pares et impares simul accepti sunt plures numeris paribus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur : quod autem sibi ipsi est repugnans mente concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in IV *Metaph.* : unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

QUÆSTIO II.

Deinde quærebatur de Christo quantum ad unionem humanæ naturæ cum divina; et circa hoc quærebantur tria : 1° utrum in Christo sit una hypostasis tantum; 2° utrum sit in eo unum tantum esse; 3° utrum sit in eo una tantum filiatio.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint plures hypostases. — III part., quæst, II, art. IV et art. VI et XI, corp.; et opusc. III, cap. XXVIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint plures hypostases. Unio enim animæ ad corpus præsupponitur ad assumptionem; quia Christus humanitatem sive humanam naturam assumpsit, quæ, cum sit forma totius, dicit aliquid compositum ex anima et corpore. Sed anima et corpus unita faciunt hypostasim hominis. Ergo hypostasis in humana natura præintelligitur assumptioni. Sed omne quod præintelligitur assumptioni potest dici esse assumptum. Ergo hypostasis Verbi assumpsit hypostasim hominis; et sic sunt duæ hypostases in Christo.

2. Præterea, corpus quod præintelligitur assumptioni est assumptibile. Sed corpus non est assumptibile nisi ut unitum animæ rationali, non enim dicitur corpus inanimatum esse assumptibile. Ergo unio animæ et corporis præintelligitur ad assumptionem humanæ naturæ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, medium unionis præsupponitur ad unionem. Sed gratia est medium unionis humanæ naturæ ad divinam personam, unde dicitur gratia unionis.

Ergo præsupponitur ad unionem. Gratia autem non potest intelligi nisi in anima, anima autem non intelligitur esse antequam corpori uniatur; quia creando infunditur, et infundendo creatur. Ergo oportet præintelligi unionem humanæ naturæ cum divina: et sic idem quod prius.

4. Præterea, humanitas est quædam forma substantialis. Omnis autem forma substantialis requirit aliquid quod per ipsam informetur; non autem potest dici quod hypostasis vel suppositum æternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Christo ponere aliquod suppositum vel hypostasim creatam, quæ humanitate informetur; et sic in Christo erunt duæ hypostases; hypostasis scilicet Verbi, et hypostasis hominis.

Sed contra : ea quæ sunt ad invicem disparata, non prædicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito ; sicut dicimus quod album est dulce, propter unitatem subjecti. Sed divina natura et humana sunt naturæ penitus disparatæ, prædicantur autem de se invicem in concreto; dicimus enim : « Deus est homo, » et « homo est Deus. » Ergo est ibi unum suppositum tantum, et una hypostasis.

Si dicatur quod prædicantur de se invicem propter hoc quod conveniunt in una persona, non per hoc quod conveniunt in uno supposito, vel hypostasi una, sicut dicimus : Album est dulce : contra. Persona non addit supra hypostasim vel suppositum nisi aliquod accidens, scilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Christo esset una persona, et non unum suppositum vel hypostasis; divina natura et humana essent in ipso unitæ solum in accidente ; quod falsum est.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem secundam, quam Magister in VI dist. III libri *Sententiarum* ponit, quæ est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis, sicut et persona una. Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana : alias non posset dici quod unus esset Dominus Jesus Christus secundum sententiam Apostoli I ad Cor. VIII. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum præsumpsit dividere, duas introducens personas. Illud autem quod est subsistens in natura est aliquod individuum et singulare : unde unitas Christi, in qua duæ naturæ uniuntur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas designetur. Nominum autem quæ singularitatem designant, quædam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen « singulare » et « particulare » et « individuum, » quia hæc albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quædam vero significant singulare solum in genere substantiæ; sicut hoc nomen « hypostasis » quod significat individuam substantiam ; et hoc nomen « persona, » quod significat substantiam individuam rationalis naturæ : et similiter hoc nomen « suppositum » vel « res naturæ ; » quorum nullum de hac albedine potest prædicari, quamvis hæc albedo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam prædicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur ; non enim dicimus quod hæc manus sit hypostasis, vel persona, vel suppositum, vel res naturæ; quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quæ nomina de accidentibus dicebantur. Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars ejus, sit per se subsistens ; hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid, et non simpliciter; sicut uniuntur lapides in acervo, vel duo homines per affectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem; quæ omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens nihil continet actu per se subsistens, sed forte in potentia.

Unde, servata veritate unionis naturarum in Christo, oportet ponere sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum, et unam rem duarum naturarum : sed ipsam humanam naturam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, aut particulare ; et similiter quaslibet partes humanæ naturæ, ut manus et pedes et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum, non tamen quod

de toto prædicetur : quia nullum eorum est individuum per se subsistens. Sed individuum per se subsistens, vel singulare, vel particulare, quod prædicatur de Christo, est unum tantum. Unde possumus dicere, in Christo esse plura individua, vel singularia, vel particularia : non autem possumus dicere Christum esse plura individua vel singularia vel particularia : sed plures hypostases vel supposita non possumus dicere in Christo esse.

Ad primum ergo dicendum quod ex unione animæ et corporis constituitur et homo et humanitas : quæ quidem duo hoc modo differunt, quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo est homo, et sic præcise significat essentialia principia speciei, per quæ hoc individuum in tali specie collocatur ; unde se habet per modum partis, cum præter hujusmodi principia multa alia in rebus naturæ inveniantur : sed homo significatur per modum totius ; homo enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine præcisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico : Habens humanitatem, non præciditur : Qui habet colorem, et quantitatem, et alia hujusmodi. Secundum ergo secundam opinionem prædictam, unioni humanæ naturæ ad divinam præsupponitur unio animæ et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Illud enim quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni præsupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid ejus ; et ideo non potest signari ut homo, sed ut humanitas. Unde oportet dicere quod in ipsa unione humanæ naturæ ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligatur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa; et in hoc differt ab aliis duabus opinionibus. Nam prima opinio ponit quod unio animæ ad carnem præsupponitur secundum intellectum assumptioni humanæ naturæ, non secundum solum hoc quod constituit humanitatem, sed etiam secundum quod constituit hominem ; dicit enim hominem esse assumptum. Tertia vero opinio ponit quod nec etiam in termino assumptionis intelligitur anima corpori unita, nec ad constituendum hominem, nec ad constituendam humanam naturam ; dicit enim humanam naturam sumi multipliciter, idest prop artibus ejus, scilicet anima et corpore ; cum dicamus humanam naturam assumptam a Verbo : unde [1] patet quod nec vere dicit Christum esse hominem, nec vere ponit humanam naturam in Christo : et ideo est tamquam hæretica condemnata.

Ad secundum dicendum quod corpus unitum animæ præintelligitur assumptioni humanæ naturæ : unitum autem dico unione constituente humanitatem, non autem unione constituente hominem.

Ad tertium dicendum quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod secundum intellectum præcedit unionem : nec est medium quod causet unionem vel unibilitatem : sed medium quod facit ad congruitatem unionis, sicut decora vestis facit ad congruitatem conjunctionis matrimonialis. Et similiter scientia et omnes aliæ perfectiones Christi possent dici medium unionis, et pro tanto gratia habitualis Christi potest dici gratia unionis. Verius tamen puto quod gratia unionis dicatur vel ipsa gratuita Dei voluntas, quæ gratis, nullis meritis præcedentibus, unionem fecit ; vel potius ipsum donum gratis datum humanæ naturæ, quod est esse in divina persona. Si tamen anima unita corpori præintelligitur ad assumptionem, solvendum est ut prius.

Ad quartum dicendum quod humanitas non est forma partis quæ dicatur forma quia informet aliquam materiam vel subjectum; sed dicitur forma totius, in qua suppositum naturæ subsistit ; unde non oportet ponere quod hypostasis increata informetur humanitate, sed quod subsistit in ea.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo sit unum tantum esse. — III part, quæst. XVI, art. II ; et III, dist. VI, quæst. II, art. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit unum tantum esse. Vivere enim, secundum Philosophum in II *De anima*, text. comm. XXXVII,

[1] Al. : « ut. »

viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita; creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quæ morte privatur; et vita increata, qua vivit per se ipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse.

2. Præterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.

3. Præterea, generatio est mutatio ad esse. Sed in Christo est quædam generatio temporalis, de qua Matth. I, 28: *Christi autem generatio sic erat*, quæ non potest terminari ad esse æternum. Ergo terminatur ad aliquod esse temporale et creatum; ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso maxime sit esse increatum.

4. Præterea, unicuique est attribuendum esse de quo convenienter quæri potest an est. Sed de humana natura potest quæri an est. Ergo humana natura habet esse proprium in Christo; et sic est in eo duplex esse, cum etiam humana natura suum esse habeat.

Sed contra: quæcumque sunt distincta secundum esse, sunt in supposito distincta. Sed in Christo est unum tantum suppositum. Ergo et unum tantum esse.

Respondeo dicendum quod « esse » dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in V *Metaph.*, et in quadam *Glossa* Origenis super principium Joan. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc « esse » non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animæ componentis et dividentis; et sic « esse » attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim cæcitatem esse. Alio modo « esse » dicitur actus entis inquantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic « esse » non attribuitur nisi rebus ipsis quæ in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc « esse » attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet « esse » vel est; et sic attribuitur soli substantiæ per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in I *Phys.*, text. comm. XXVII. Omnia vero quæ non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formæ substantiales aut quælibet partes, non habent « esse » ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

« Esse » ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti; huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum præter ea quæ integrant ipsum; quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur: Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturæ; ideo oportet dicere quod « esse » substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a Divinitate separari, tunc humanitas suum « esse » habebit aliud ab « esse » divino. Non enim impediebat quin proprium « esse » haberet, nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum « esse; » quælibet tamen partium ejus ab arca separata proprium esse habebit.

Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum « esse » substantiale, secundum quod « esse » est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex « esse » accidentale.

Ad primum ergo dicendum quod vivere dicit « esse » quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitæ consequitur diversitatem principiorum vivendi, sed magis respicit ad suppositum subsistens.

Ad secundum dicendum quod operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur ejus unitatem; unde unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia, quæ supposito insunt; sicut homo aliud operatur lingua et manu; sed « esse » est id in quo fundatur unitas

suppositi : unde « esse » multiplex præjudicat unitati [1].

Ad tertium dicendum quod generatio temporalis terminatur non ad « esse » suppositi æterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud « esse » suppositi humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum quod objectio illa procedit de « esse » quod in actu animæ consistit; quia an est, etiam de cæcitate quæri potest.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo sit tantum una filiatio.
Art. II; et III part., qu. LIV, art. V.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum una filiatio. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo, cum in Christo sint duæ nativitates, erunt etiam duæ filiationes.

2. Præterea, impossibile est idem similiter manere et corrumpi. Sed supposito quod Beata virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matris dicebatur ; maneret tamen filiatio æterna, qua diceretur filius Patris. Ergo alia filiatione dicitur Christus filius Patris, et alia filius matris.

3. Sed dicatur [2] quod est alius respectus, sed non alia filiatio. Contra : filius est relativum secundum esse, et non tantum secundum dici. Sed hujusmodi relativa, secundum Philosophum in prædicamentis, sunt quorum esse est ad aliud se habere. Ergo esse filiationis est esse respectus quo refertur ad aliud ; et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes.

4. Præterea, in relatione nihil invenitur nisi respectus, et causa sive fundamentum respectus ; sicut unitas quantitatis est fundamentum relationis quæ est æqualitas. Sed respectus sunt diversi, quibus Christus refertur ad Patrem et matrem : fundamenta autem [3] horum respectuum, sive causæ, sunt diversæ, scilicet ipsæ nativitates ; nam filiatio est relatio originis. Ergo sunt plures filiationes in Christo.

Sed contra : filiatio est relatio personalis. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo una tantum filiatio.

Respondeo dicendum quod in Christo est una tantum filiatio secundum rem, quamvis sint plures respectus relativi secundum rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod in hoc differt « ad aliquid » ab aliis generibus : quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint ; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit ; et similiter est de aliis ; sed ad « aliquid » ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed « ad aliquid : » unde inveniuntur quædam « ad aliquid » quæ nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum ; quod in aliis generibus non contingit : et quamvis aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid ; non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat ; quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura ; unde « ad aliquid » non esset unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicimus realiter comparari vel dependere vel referri ; sicut æqualitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quæ æqualitatem causat. Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa ; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum æqualis, in me non est nisi una relatio realis æqualitatis habens respectum ad plures ; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus.

Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad Patrem et matrem ; cum sint duæ nativitates penitus disparatæ : unde, si esset aliquid quod filiationem temporalem posset recipere quasi subjectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio quæ non potest habere pro subjecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum æternum, quod quidem non potest esse

[1] Sic A, B, C. F. — Edit. addunt : « essendi. »
[2] Edit. : « diceres. »
[3] Al. : « enim. » — Edit. « etiam. »

subjectum alicujus temporalis relationis. Quæcumque enim relationes temporales de aliquo æterno dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei ; unde filiatio qua Christus refertur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut, et ceteræ quæ dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim potest dici quod subjectum filiationis sit suppositum æternum actione humanæ naturæ, vel alicujus partis ejus, sicut dicitur suppositum mortis vel passionis ; quia sic ipsa humana natura vel pars ejus esset primum subjectum filiationis, et denominaretur per ipsas, sicut contingit et de aliis accidentibus quæ attribuuntur Christo ratione humanæ naturæ. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subjecto habere.

Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus : Corpus Christi est originatum ex Virgine : sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum creatum [1] esse aliud in Christo ab increato.

Ad primum ergo dicendum quod ex nativitate temporali non innascitur filiatio realis, sed rationis tantum, quamvis Christus realiter sit filius Virginis ; sicut Deus realiter est dominus creaturæ, quamvis in eo dominium non sit relatio realis ; dicitur enim realiter dominus propter realem potestatem ; et sic dicitur Christus realiter filius Virginis propter realem nativitatem.

Ad secundum dicendum quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo, destructo termino, respectus aufertur ; sed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Christo etiam supposita morte matris.

Ad tertium dicendum quod in illa Philosophi descriptione «esse» ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse ; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus ; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei.

Ad quartum dicendum quod quamvis sit respectus filiationis diversus, et causa filiationis diversa, sed tamen filiationes non possunt esse duæ, ratione jam dicta.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de Christo quantum ad species sub quibus in sacramenta altaris continetur ; utrum scilicet sint ibi accidentia sine subjecto.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sint accidentia sine subjecto. — III part., quæst. LXXV, art. V; et quæst. LXXVII, art. I ; et IV, dist. XI, quæst. I.

Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contradictoria esse simul vera. Hoc autem esset, si ab aliquo removeretur id quod est de sua definitione. Cum ergo in definitione accidentis cadat esse in subjecto, quia accidentis esse est inesse, videtur quod Deus non possit facere accidens sine subjecto.

2. Præterea, eodem prædicatur definitio, et definitum. Sed « ens per se » est definitio vel descriptio substantiæ. Si ergo in sacramento altaris accidentia sunt per se non in subjecto, sequitur quod sint substantiæ ; quod est absurdum.

3. Præterea, ex accidentibus non potest generari substantia. Sed videmus ex illis speciebus generari vermes et cineres, quæ constat non generari ex corpore Christi. Ergo accidentia non sunt ibi sine subjecto.

4. Sed dicebatur [2] quod generantur miraculose. — Sed contra: miracula ordinantur ad ædificationem fidei. Sed est scandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculose.

5. Præterea, in sacramento altaris nihil debet esse inordinatum. Sed contra : ordinem quem Deus rebus imposuit est accidens esse sine subjecto

Sed contra: sensus non decipitur in proprio sensibili, secundum Philosophum in II *De anima*, text. com. LVII. Sed sensus judicat ibi esse colorem et saporem, et alia hujusmodi. Ergo hæc accidentia sunt vere ibi. Non autem sunt in corpore Christi sicut in subjecto ; nec iterum in aere ; cum neutrum sit natum

[1] Sic A, B, C, D, F. — Edit. : « æternum esse aliud in Christo a creato. »

[2] Edit. : « diceres. »

affici talibus accidentibus. Ergo accidentia sunt ibi sine subjecto.

Respondeo dicendum quod proculdubio [1] accidentia sunt ibi sine subjecto; quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro *De causis* prima causa vehementius imprimit in causatum causæ secundæ quam etiam causa secunda; unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur *ibidem*, in *Commento*. Universalis autem causa et prima entium Deus est, non solum substantiarum, (ipse enim est creator substantiæ et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiæ principiis accidentia producuntur; unde secundum naturæ ordinem accidentia a principiis substantiæ dependent, ut sine subjecto esse non possint; tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota; et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subjecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur, accidentis esse est inesse: vel qualitercumque ponatur subjectum in definitione accidentis, intelligitur esse definitio per additionem, ut probatur in VII *Metaph.*, text. com. XVII. Et dicitur definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, sicut nasus ponitur in definitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subjecto. Sed hoc non impediente, Deus potest accidentia sine subjecto conservare; nec tamen sequitur contradictoria simul esse vera; quia subjectum non est de substantia accidentis.

Ad secundum dicendum quod secundum Avicenam in sua *Metaph.*, « esse » non potest poni in definitione alicujus generis et speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum « esse » in omnibus; et ideo hæc non est vera definitio substantiæ. Substantia est quod per se est; vel accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio veræ descriptionis, quæ talis intelligitur; substantia est res cujus naturæ debetur esse non in alio. Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in subjecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiæ; non enim per hoc ejus naturæ debetur esse non in alio; nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura ejus remanet talis ut ei debeatur esse in alio.

Ad tertium dicendum quod de his quæ generantur ex speciebus, ut vermibus vel cineribus, aut aliquibus hujusmodi, duæ sunt opiniones magis probabiles: quarum una est quæ dicit quod substantia panis redit, ex qua possunt talia generari. Sed hæc opinio videtur improprietatem continere, propter duo, nisi debito modo intelligatur. Primo, quia non potest esse quod iterum sit ibi substantia panis. Aut enim poneretur ibi esse substantia panis iterato, speciebus manentibus: et sic, cum corpus Christi tamdiu sit sub sacramento quamdiu species manent, sequitur quod aliquando erit ibi simul corpus Christi et substantia panis; quod non sustinet ratio. Aut hoc erit destructis speciebus; et hoc iterum est inconveniens, ut substantia panis sit sine propriis accidentibus panis. Secundo apparet improprietas propter nomen reditus. Si enim aliquid est in alterum conversum, non potest dici redire, nisi illud reconvertatur in ipsum. Substantia autem panis non est annihilata, sed transsubstantiata in corpus Christi. Unde non potest intelligi quod substantia panis redeat, nisi corpus Christi revertatur in panem; quod est absurdum. Unde, si debet ista opinio sustineri, intelligenda est per substantiam panis materia panis; non quod redeat quæ prius erat; sed quod, destructis speciebus, aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua possint hujusmodi corpora generari. Alia vero opinio est planior, ut dicatur quod illis accidentibus sicut datum est per se subsistere divina virtute, similiter datum est ut agant, et ex eis fiat quidquid fieret ex substantia panis, vel quidquid ageret, si maneret; et hac virtute nutriunt, et vermes vel cineres exinde generantur.

Ad quartum dicendum quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides scilicet depereat.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omittunt: « proculdubio. »

Ad quintum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum considerato ordine communi, cujus contrarium est ordinatum pro aliqua causa speciali; et hoc modo, quamvis secundum ordinem communem recte divinitus ordinatum sit ut accidens sit in subjecto; nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum esse ut in sacramento altaris accidens sit sine subjecto, ut scilicet fides habeat meritum per latentiam sacramenti.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de membris Christi. Et primo de Angelis. Secundo de hominibus. De Angelis quæruntur quinque.

Primo quantum ad naturam ipsorum; utrum sint compositi ex materia et forma; 2° quantum ad cognitionem; utrum simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, idest utrum simul cognoscant res in propria natura, et in Verbo; 3° quantum ad meritum voluntatis; utrum scilicet potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui; 4° quantum ad motum; utrum moveantur in instanti; 5° quantum ad effectum; utrum possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. — I part., quæst. L, art. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Augustinus enim (alius auctor) dicit in libro *De mirabilibus sacræ Scripturæ*: « Omnipotens Deus ex materia informi quam prius condidit, corporalium et incorporalium, sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium multiformes species divisit. » Angeli autem sunt intellectuales et incorporei. Ergo habent materiam de sui compositione.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. *De unitate et uno*, *Patrol. lat.* t. LXIII, col. 1078[1]: « quiddam est unum conjunctione simplicium, ut Angelus et anima: quorum unumquodque est unum conjunctione materiæ et formæ; » et sic idem quod prius.

3. Præterea, omne quod est in genere, habet genus et differentiam. Genus autem, secundum Avicennam in sua *Metaphys.*, sumitur ex natura materiæ, differentia vero ex natura formæ. Ergo omne quod est in genere est compositum ex materia et forma. Angelus autem est in genere substantiæ, cum sit substantia habens speciem limitatam. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

4. Sed diceres quod differentia Angeli non sumitur ex forma, sed ex formali, quod est ipsum esse Angeli. Contra: differentia cujuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni creatura « esse » est aliud ab essentia ejus, nec intrat definitionem ejus, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non potest sumi ex « esse » ipsius.

5. Præterea, ideo ostenditur[2] impossibile est esse plura summe bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque sit summum bonum; et in aliquo differre, alias non essent plura, et sic essent composita. Sed constat esse plures essentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, et in aliquo differre; et sic oportet eas esse compositas. Sed partes « esse » sunt materia et forma. Ergo Angeli componuntur ex materia et forma.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. *De duabus naturis et una persona Christi*, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 1350: « Omnis natura incorporea substantiæ nullo materiæ innititur[3] fundamento. » Sed Angeli sunt incorporei. Ergo non est in eis materia.

Respondeo dicendum quod quidam ponunt Angelos componi ex materia et forma. Sed hoc videtur repugnans naturæ eorum, propter duo quæ in eis inveniuntur. Primo quidem quia intellectuales sunt. Si enim Angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne, quod in eis est eis inesse per modum materiæ convenientem; cum omne quod est in alio sit in eo per modum recipientis, ut habetur in lib. *De causis*. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si Angeli essent ex materia

[1] « Aliud simplicium cognitione unum, ut Angelus et anima. »

[2] Al.: « idem ostenditur, quando impossibile est etc. »

[3] « Nititur. »

compositi, oporteret quod formæ quibus intelligunt, quæcumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod Angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu.

Nec potest obviari per hoc quod ponatur Angelus componi ex materia alterius naturæ quam hæc materia corporalis : quia quæcumque esset illa materia, constat quod reciperet formam substantialem Angeli particulariter; alias Angelus non esset res particularis; et sic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formæ in ea reciperentur per modum particularem. Unde impossibile est Angelum, vel aliquam substantiam intellectualem, ex materia componi; cum alterius modi sit receptio qua recipit intellectus formas, et qua recipit materia prima, ut dictum est : unde dicit Philosophus in III *De anima*, text. com. IV, et philosophorum sententia est, quod intellectualis immunitatem habet a materia.

Secundo repugnat eis per hoc quod incorporales sunt. Quæcumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire; eo quod quælibet materia secundum se accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem. Supposita autem unitate materiæ, impossibile est quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat nisi secundum diversas partes : non enim potest eadem materia et secundum idem accipere formam Angeli et formam lapidis. Diversitas autem partium non potest intelligi in materia, non intellecta divisione; nec divisio, non intellecta dimensione : quia subtracta quantitate substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in I *Physic.*, text. com. XVIII. Unde oportet, omnia quæ sunt composita ex materia dimensionata esse; et ideo nullum incorporeum potest esse ex materia compositum.

Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex se ipso, et non ab alio), invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem ejus, quæ subsistit, et « esse » ejus, quo subsistit; quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex « quo est » et « quod est » vel secundum verbum Boetii ex « esse » et « quod est. » Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad « esse », cum habeat « esse » ab alio, et ipsum « esse » sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiæ; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia « esse » non est actus qui sit pars essentiæ, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiæ non competit.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus *Super Genesim ad litteram*, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit significari per cœlum et terram cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* ut per terram significetur materia informis visibilium rerum; per cœlum autem ipsa natura angelica nondum formata per conversionem ad Deum; ut ipsa naturalia Angelorum attribuantur eis quasi materia, et dona gratiæ vel gloriæ attribuantur eis quasi forma. Unde non est ad propositum auctoritas inducta.

Ad secundum dicendum quod liber ille non est Boetii (*a*), unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum, potest dici quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod ipsa substantia Angeli quodammodo se habet ad esse ejus ut materia ad formam, ut dictum est. Materia autem, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam : et similiter in Angelis ex ipsa natura substantiæ ipsorum accipitur genus, ex proportione vero hujusmodi substantiæ ad « esse » accipitur specifica differentia. Unde secuncundum hoc Angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius. Dictum autem Avicennæ intelligitur de compositis substantiis.

Quartum concedimus : non enim ab

(*a*) Editio tamen D. Migne librum istum pro genuino Boetii fœtu tenet. Ex *Hebdomadibus* sumptus est, Henrico Lorito Glareano si fidas; et de authenticitate ipsius nullum dubium movet auctor Boetii vitæ gallice adornatæ, Gervasius, scilicet, presbyter Turonensis.

ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiæ ad esse.

Ad quintum dicendum quod in summo uno nulla diversitas esse potest, cum in eo sit idem « esse » et « quod est; » unde hoc sufficit ad ejus pluralitatem removendam. Sed compositio quæ in Angelo invenitur, sufficit ad ejus pluralitatem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura. — I part., quæst. LVII, art. III, et quæst. XCII, art. I, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit cognoscere simul [1] res in Verbo et in propria natura. Eadem enimpotentia non potest simul geminum actum habere, ut quod intellectus simul plura intelligat. Sed alius actus est quo intellectus Angeli videt res in Verbo, et alius quo videt res in propria natura. Ergo impossibile est ut simul videat res in Verbo et in propria natura.

2. Sed dicebatur [2] quod hoc modo videntur ab intellectu Angeli simul res in Verbo et in propria natura, sicut intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus. Contra : cum intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus, accipit causam ut rationem intelligendi eclipsim. Ergo accipit eclipsim et causam ejus ut unum intelligibile ; et sic erit unus tantum actus.

3. Præterea, unius non potest esse nisi unus terminus ultimus; sicut una linea non terminatur ex una parte nisi ad unum punctum. Sed ultimus terminus potentiæ est operatio. Ergo non potest una potentia simul habere plures actus ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, sicut se habet potentia ad actum, ita actus ad objectum. Sed unus actus non potest terminari ad duo objecta. Ergo nec una potentia potest simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

Sed contra : visio qua Angeli vident res in Verbo, est visio beata; quæ quidem non est intercisa, sed continua. Si ergo non possunt simul videre res in propria natura et in Verbo, nunquam viderent res in propria natura : et præcipue hoc videtur in anima Christi, quæ ab initio suæ creationis videt Verbum et in Verbo.

Respondeo dicendum quod Angelus vel anima simul potest videre in Verbo et in propria natura : et hoc expresse potest haberi ab Augustino, lib. IV *Super Genesim ad litteram*, ubi vult quod dies illi et vespere et mane in eis non sunt ordinati secundum successionem, sed solum ordine naturæ : unde simul est primus dies cum secundo, et mane cum vespere, et ita simul visio rerum in Verbo et in propria natura. Quod qualiter possibile sit [3], videndum est.

Operari siquidem non proprie attribuitur potentiæ, sed rei subsistenti quæ per potentiam operatur; ut ipsa potentia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operationis principium. Sicut autem potentia intellectiva est principium intelligendi ipsi substantiæ, ita species intelligibilis est principium intelligendi ipsi potentiæ. Unde, sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligibilibus uniatur [4]. Hanc enim causam Algazel assignat quare non est impossibile simul multa intelligere, quia scilicet non est possibile intellectum simul informari multis speciebus in actu perfecte, sicut nec idem corpus figurari simul diversis figuris. Visio autem qua Angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhærentem. Visio autem rerum in Verbo fit per ipsam speciem Verbi, sive essentiam, quæ non est inhærens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili. Species autem concreata inhærens non repugnat unioni intellectus Angeli ad Verbum, cum non sit unius rationis, et ipsa species, et quidquid est perfectionis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem. Unde simul ex intellectu Angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad Verbum, qua scilicet videt res in Verbo ; alia, ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una

[1] Al. : « similiter. »
[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « Diceres. »
[3] Al. : « sic possibile sit. »
[4] Al. : « uniantur. »

harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una sit ratio alterius; sicut imaginatio [1] rei visæ confortatur cum ostenditur in actu oculo [2] exteriori : actio enim beatitudinis in beatis est ratio cujuslibet alterius actionis in eis inventæ.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Secundum concedimus, quia exemplum illud non est conveniens.

Ad tertium dicendum quod potentia intellectiva Angeli non terminatur ad duos actus secundum idem, sed secundum diversas species, quibus ad actum ordinatur.

Ad quartum dicendum quod inter actum objectum nihil cadit medium; sicut species cadit media inter intellectum et ejus actum : unde non est simile.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus meruerit suam beatitudinem. — I part., quæst. LXII, art. IV; et II, dist. V, quæst. II, art. III.

Circa tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non meruerit suam beatitudinem. Quod enim est beatum, perfectum est; quod autem meretur, est adhuc imperfectum. Sed non potest idem esse simul perfectum et imperfectum. Ergo non potest Angelus mereri beatitudinem dum habet eam.

2. Præterea, Angelus beatus est comprehensor; nullus autem meretur nisi viator. Si dicatur quod in primo instanti quo beatus fuit Angelus, beatitudinem meruit; contra : Ergo simul fuit viator et comprehensor; quod falsum est, cum hoc sit solius Christi.

3. Præterea, beatitudo, secundum Philosophum, X *Ethic.*, comm. X, in actu consistit, sed in actu perfecto; et similiter meritum in actu, sed imperfecto. Non autem potuit esse quod actus Angeli simul esset perfectus et imperfectus. Ergo non potuit esse quod simul esset beatus et beatitudinem meruerit.

Sed contra : beatitudo a nulla pura creatura habetur sine merito, cum habeat præmii rationem. Sed Angelus non potuit eam mereri nisi in primo instanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt, et sic mereri non potuit. Ergo in primo instanti suæ beatitudinis eam meruit.

Respondeo dicendum quod de conditione Angeli triplex est positio.

Quidam enim posuerunt quod Angelus in primo instanti suæ creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconveniens; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri : quod etiam quidam dicunt, sed absurdum est et condemnatum.

Alii vero dicunt quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et hæc opinio nihil difficultatis habet, unde præ ceteris nihil magis placet.

Tertii vero dicunt quod fuerunt creati Angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad Verbum simul collata est gratia et beatitudo : et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod nunquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est Filius naturalis, ut hereditatem divinæ fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quæ circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur præmium; cum magis meritum sit dispositio ad præmium. Tertii vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad Verbum conversi sunt. Et hæc opinio inter has tres probabilior est.

Unde ad ejus evidentiam sciendum est quod meritum se habet ad præmium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quæ successive fiunt, prius est fieri quam factum esse; in his vero quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatura et creata est. Cujus ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis præcedentis, in quo non erat; et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, inquantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quæ per modum successivum fiunt, « fieri » attribuatur tempori præcedenti, in momentaneis tamen factionibus « fieri » non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis

[1] Sic A, B. C, F. — Edit. : « imago rei visæ confortatur dum videtur. »

[2] Al. : « in actu occulto exteriori. »

in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo.

Similiter dico quod in primo instanti quo mens Angelica conversa est ad Verbi fruitionem, et beata quidem erat ratione perfectæ fruitionis, quasi in facto esse existens, et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad Verbum, non præexistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in ipso « fieri » beatitudinis; sed postmodum mens Angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Similiter est de contritione : quia in eodem instanti est terminus præparationis ad gratiam, et gratiæ infusio.

Ad primum ergo dicendum quod non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum; sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum.

Ad secundum dicendum quod Angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viæ existens.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS IX.

Utrum Angelus moveatur in instanti.
I part., quæst. LIII, art. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Sicut enim dicitur in lib. *De intelligentiis*, in motu Angeli magnitudo spatii distantiam non operatur. Sed propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod aliquid non æque cito perveniat ad propinquum et distans. Ergo Angelus æque cito ad distans et propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in instanti. Ergo Angelus in instanti movetur.

2. Præterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem successivum; ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum. Sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili. Ergo Angelus, qui non est mobile divisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito, vel in instanti.

3. Præterea, Aristoteles, IV *Phys.*, text. com. VII, probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit. Sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipsi Angelo. Ergo Angelus movetur in instanti.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VIII *Super Gen. ad litteram*, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Angelus autem est creatura spiritualis. Ergo movetur per tempus, et non in instanti.

Respondeo dicendum quod in omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cujuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontingentes, ut patet in I *Physic.*, text. com. LXIV. Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest nisi quando sunt tales termini motus inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, ut patet in loci mutatione et alteratione, augmento aut diminutione; et hi motus dicuntur continui propter continuitatem ejus super quod transit motus, cujus est plus et minus accipere. Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans; et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quæ constat medium non esse : unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro est instantium, sed in medio tempore; et hujusmodi motus sunt generatio et corruptio, et illuminatio, et hujusmodi; in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat in toto tempore præcedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur. Hujusmodi autem mutationes sunt termini motus cujusdam, sicut illuminatio diei est terminus motus localis solis; unde in toto tempore præcedente quo sol movetur ad punctum directæ oppositionis, erant tenebræ; in ipso vero instanti quo pervenit ad punctum prædictum, est lumen : et similiter est de generatione et corruptione, quæ sunt termini alterationis. Et quia inter tempus et instans non cadit aliquod medium, nec est aliquod instans accipere immediate præcedens ultimum temporis, inde est quod in hujusmodi mutationibus absque omni

medio transitur de uno extremo in aliud ; nec est accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino « a quo », sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino « ad quem. » Et ideo hujusmodi mutationes instantaneæ dicuntur.

Hoc autem dici non potest in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus ejus. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse Angeli in termino « a quo » a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam « nunc ; » et similiter in termino ad quem cum alio « nunc. » Sed hujusmodi « nunc » non sunt termini hujusmodi temporis quod est numerus motus cœli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu cœli, ut ejus numero mensuretur : nec oportet ea continuari per medium tempus : continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in IV *Phys.*, text. com. XCIX. Sed in ipsis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent ; unde et « nunc, » quæ mensurant motum Angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans ; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri ; et hoc consonat dictis Philosophi, ubi dicit quod « ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc. »

Ad primum ergo dicendum quod non requiritur tempus in motu Angeli propter distantiam, sed propter incontinentiam terminorum ; quia scilicet non contingit Angelum esse in duobus locis simul.

Ad secundum dicendum quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam ejus super quod transit motus : quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur in IV *Physic.*, text. com. CIV. Licet ergo Angelus sit indivisibilis, tamen loca secundum quæ moveri dicitur, sunt divisa ad invicem et ideo oportet in motu ejus intelligi aliquam divisionem.

Ad tertium dicendum quod quamvis non impediat aliquid plenum Angelum in suo motu, tamen propter rationem jam dictam oportet in motu ejus intelligi diversa « nunc. » Ratio autem Philosophi est magis ducens ad impossibile quam ostensiva, ut Commentator, *ibidem*, dicit.

ARTICULUS X.

Utrum Angeli possint agere in hæc corpora inferiora. — I part., qu. CX, art. II, III ; et II dist. VIII, art. V, corp.

Circa quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non possint agere in hæc corpora inferiora. Actio enim non potest nisi inter ea quæ habent aliquam convenientiam ad invicem. Sed Angelus non habet convenientiam cum istis corporibus ; cum corruptibilium et incorruptibilium etiam genus non sit unum, nt dicitur in X *Metaphys.*, text. comm. XXVI. Ergo Angeli in hæc corpora non possunt agere.

2. Præterea, si agunt Angeli in hæc corpora ; aut agunt per imperium, aut per influxum. Si per imperium, æqualiter agere possunt in propinqua et in distantia ; quod est contra Damascenum, qui dicit, quod ubi operantur, ibi sunt. Si vero per influxum ; oportet quod illud quod influunt, per medium transeat : medium autem corporale non est receptivum spiritualis impressionis. Ergo nullo modo possunt Angeli agere in hæc inferiora corpora, neque in animas nostras.

3. Præterea, non possunt dici agere vel influere sicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius est in Angelo, postmodum in his inferioribus fiat ; quia sic in agendo aliquid amitteret : nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum influxum creando ; quia Angeli creatores non sunt : nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura sufficit. Ergo Angeli nullo modo in inferiora agunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III *De Trinit.*, quod ea quæ divinitus corporalibus fiunt, ministerio Angelorum fiunt. Gregorius etiam dicit in IV *Dial.*, cap. VI, t. LXXVII, col. 329, quod [1] omnia

[1] « In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

corporalia per spirituales substantias administrantur.

Respondeo dicendum quod de actione Angelorum in hæc inferiora corpora duplex est opinio apud philosophos. Commentator enim vult, in X *Metaph.*, quod substantiæ spirituales non possint imprimere in hæc inferiora corpora nisi mediantibus corporibus cœlestibus, quæ a substantiis incorporeis moventur, secundum philosophos. Avicenna vero vult, in sua *Metaphys.* et in VI *De naturalibus*, quod dupliciter imprimant in hæc inferiora : uno modo per motum orbium; et alio modo per imperium immediate : quia formæ intellectus eorum sunt factivæ, secundum eum, et materia sensibilis obedit eorum conceptionibus plusquam quibuslibet qualitatibus activis et passivis : et exinde est, secundum eum, quod in istis inferioribus fiunt aliquæ transmutationes quandoque ex conceptionibus substantiarum præter totum ordinem causarum naturalium. Sed hæc opinio secunda repugnat dictis Augustini in III *De Trinit.*, ubi dicitur, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. Repugnat etiam rationi : quia, quamvis quod est potentia in materia sit actus in substantiis multo nobilius, tamen materia corporalis non est proportionata potentia respectu talis actus, quo substantiæ spirituales in actu sunt. Oportet autem agens quod educit de potentia in actum esse materiæ proportionatum; unde non potest esse quod virtus substantiæ spiritualis creatæ se extendat ad materiæ transmutationem immediate, sed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediat corporalis materia ad formalem transmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; et per hanc virtutem possunt congregare et circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quæ nulla virtus naturalis se extendit fiunt sola divina virtute, quæ sola potest naturalem ordinem immutare. Sed quia mentes nostræ sunt proportionatæ et propinquæ ad recipiendum actionem Angelorum, ideo in mentes nostras agere possunt dupliciter. Uno modo, confortando intellectum nostrum, sicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipsius intellectus, sicut etiam agit in corpora; et hoc est inquantum lumine angelico illustrantur phantasmata ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas quam lumine intellectus agentis exprimi possent.

Ad primum ergo dicendum quod Angeli habent convenientiam cum istis inferioribus corporibus, quæ est convenientia moventis ad motum : possunt enim movere motu locali corpora, non solum illa cœlestia immediate, sed etiam hæc inferiora; ut sic sententia nostra de actione Angelorum in corpora, sit media inter duas opiniones philosophorum prædictas.

Ad secundum dicendum quod Angelus agit in hæc corpora movendo ea localiter per imperium; sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII *Physic.*, text. com. VII. Actio vero qua influere dicitur in animam nostram, confortando eam ad intelligendum, non oportet quod transeat per medium corporale; quia hoc facit in spiritualibus ordo quod in corporalibus situs, secundum Augustinum. Animæ vero nostræ ordine naturæ quasi contiguantur ipsis Angelis, sicut Angelus inferior superiori : unde non oportet quod interveniat medium corporale.

Ad tertium dicendum quod Angeli neque in anima neque in natura corporali aliquid creant, sed solum educunt de potentia in actum : et quamvis naturale agens de potentia in actum educere possit, non tamen ita perfecte sicut Angelus.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad homines. Et primo quantum ad naturam. Secundo quantum ad gratiam. Tertio quantum ad culpam. Quarto quantum ad gloriam. Quantum ad naturam quæruntur duo : 1° utrum vegetabilis et sensibilis anima sit a creatione; 2° utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

ARTICULUS XI.

Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. — Art. LXIV, CCXVI, ad 1 et 4; et I part., quæst. CXVIII, art. I; et *De pot.*, quæst. III, art. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. Ut enim dicit Augustinus in lib. *De vera religione*, substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt substantiæ viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquæ autem substantiæ non viventes sunt immediate a Deo creatæ, ut elementa hujus mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstret nobilitatem facti.

2. Præterea, omne cui proprie competit fieri vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animæ vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiant ex aliquo, quia non habent materiam partem sui, relinquitur quod fiant ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediæ. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans, movet enim corpus : nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis hujus animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri ; et sic restat quod creetur.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit in II *De anima,* text. comm. LIX, quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva. Ergo fit per generationem, et non per creationem.

2. Præterea, omne illud quod præcedit in semine hominis ante introductionem animæ rationalis est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis præcedunt in semine hominis, quia primum est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum Philosophum, XIV *De animalibus*. Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

3. Præterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive ; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva : quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione ; alii vero ex traduce : et hæc diversitas apud philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de omnibus formis substantialibus. Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse ; qui præcipue ex duobus movebantur. Primo quidem, quia cum formæ non habeant materiam partem sui, non possunt fieri ex nihilo, unde oportet quod a creante fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas judicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed in hoc videntur fuisse decepti, quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est esse : formæ enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt ; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quæ transmutantur transmutatione materiæ de potentia in actum : unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formæ quæ non sunt subsistentes. Qualitates autem activæ agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum sunt instrumenta ; sicut calor ignis agit ut instrumentum animæ nutritivæ, ut dicitur in II *De anima*, text. com. XLI. Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formæ subsistentes, alias remanerent post corpora ; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceteræ formæ materiales. Sola autem anima intellectiva, quæ habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem. Si autem sensibile et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animæ radicantur, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit.

Sed quia hæc opinio repugnat dictis philosophorum, qui in uno animato unam animam tantum posuerunt, ad quam omnes operationes animæ pertinent, et etiam contra dicta Sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in lib. *De ecclesiasticis dogmatibus*, ideo approbato quod in homine sit tantum una substantia animæ, cujus potentiæ sunt vegetativum, sensitivum, et intellectivum; dicimus quod anima hominis, quæ omnes has potentias animæ sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias, quæ sunt corporalium partium actus.

Ad primum ergo dicendum quod anima vegetabilis et sensibilis non sunt substantiæ viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo immediate, quod etiam quod est magis nobile : quia Deus, cum non habeat limitatam virtutem, nec agat necessitate naturæ, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem, sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

Ad secundum dicendum quod animæ sensitivæ non convenit per se esse, nec fieri nec operari : nulla enim est actio animæ in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animæ sensitivæ : una quæ imperat, scilicet appetitiva cujus actus constat, quæ affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporalium facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

Alia quæ sunt in contrarium concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cujus semine quamvis præcedat vegetativa et sensitiva anima imperfecte [1], tamen illis cessantibus introducitur per creationem anima rationalis, quæ perfecte continet quod in eis erat imperfectionis. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multæ generationes et corruptiones.

ARTICULUS XII.

Utrum imperare sit actus rationis. — I-II, quæst. XVII, art. I; et I part., quæst. I, art. V, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare sit actus rationis. Quia Philosophus dicit I *Ethic.* : « Ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis. » Ergo imperare et deprecari, et hujusmodi, videntur ad rationem pertinere.

Sed contra : imperare ad dominium pertinet. Sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.

Respondeo dicendum quod in imperio duo concurrunt; quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis est, ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinat cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur; et hoc ad rationem pertinet, cujus est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæritur, quantum ad gratiam pertinet, utrum caritas secundum suam essentiam augeatur.

ARTICULUS XIII.

Utrum caritas per suam essentiam augeatur. — II-II, quæst. XXIV, art. IV, et V; et I, dist. XVII, quæst. II art. II.

Et videtur quod non. Cum enim augmentum sit quædam mutatio vel variatio; quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam variatur vel mutatur. Sed quod mutatur vel variatur secundum essentiam, aut generatur aut corrumpitur. Ergo, si caritas secundum essentiam

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « imperfecte, cum illis. »

augetur, corrumpitur; non enim generatur, cum prius fuerit.

2. Præterea, caritas non habet quantitatem nisi virtualem. Sed virtus caritatis est ipsa essentia ejus. Ergo quantitas caritatis est essentia ejus ; non ergo potest esse quod varietur quantitas caritatis sine variatione essentiæ ejus; et sic, si augetur secundum suam essentiam, oportet quod esse ejus vel generetur vel corrumpatur.

Sed contra : præmium essentiale respondet ipsi essentiæ caritatis. Sed quidam proficiunt ad majus præmium essentiale. Ergo in eis caritas secundum essentiam augetur.

Respondeo dicendum quod caritas secundum suam essentiam augetur. Sed notandum est, quod hæc præpositio « secundum » varias habitudines importat; quandoque denotat subjectum, ut cum dicitur : Iste est albus secundum pedem, quia pes est subjectum albedinis : quandoque vero formam, ut cum dicitur : Iste est coloratus secundum albedinem. Cum ergo dicitur aliquid secundum hoc moveri, potest intelligi vel subjectum vel forma. Cum enim dicitur : Iste movetur secundum manum, notatur subjectum motus; cum vero dicitur : Iste movetur secundum locum, notatur id quod formaliter specificat motum. Sic ergo cum dicimus caritatem secundum essentiam augeri, denotatur subjectum augmenti, ut sit sensus, ipsa essentia caritatis augetur; sicut cum dicimus, album augetur secundum essentiam suam; non autem designatur forma specificans motum, ut sit sensus, augetur secundum essentiam, idest augmentum ejus est motus in esse vel in essentia : et sic dicitur augmentum esse secundum quantitatem. Et quamvis quantitas caritatis, quæ est virtus, sit idem quod essentia caritatis, non tamen oportet quod essentia caritatis tollatur; quia etiam in augmento corporali ipsa essentia quantitatis non tollitur, cum semper maneat dimensio interminata ; sed secundum diversas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quæ est augmentum : ita etiam ipsa virtus caritatis non tollitur per essentiam suam, sed variatur terminatio ejus. Omnis autem forma recepta in aliquo subjecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis ; unde quanto subjectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto majorem participat caritatem ; et sic caritas secundum suam essentiam augeri dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæritur de eis quæ pertinent ad culpam ; et quæruntur duo : 1° utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter ; 2° utrum habere plures præbendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

ARTICULUS XIV.

Utrum Petrus negando Christum peccavit mortaliter. — II-II, quæst. XXIV, art. I, ad 2 ; et *De ver.*, quæst. II, art. VI, ad 2.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Petrus negando Christum non peccavit mortaliter. Dicit enim quædam *Glossa*, quod peccavit per subreptionem. Sed peccatum per surreptionem est veniale, et non mortale ; unde primi motus, qui per surreptionem fiunt, sunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

2. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De dil. Domini*, quod in Petro caritas fuit sopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguitur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

Sed contra est quod Gregorius dicit in *Moral.*, quod Petrus ab ipsis faucibus diaboli eripitur. Sed in faucibus diaboli non est aliquis nisi per peccatum mortale. Ergo Petrus peccavit mortaliter.

Respondeo dicendum quod absque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Christum ; quod quidem patet ex duobus. Primo, quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et ejus confessio requirebatur : *Ore* enim *confessio fit ad salutem*, ut dicitur ad Rom. x, 10 ; in quo videtur quod sit de necessitate salutis confessio fidei in casu prædicto ; et sic præcipue mendacium in his quæ fidei sunt, est perniciosissimum, secundum Augustinum in lib. *De mendacio*. Secundo, quia defectui confessionis et mendacio addidit perjurium et blasphemiam ; quia, ut dicitur Matth. XXVI, 14, *cœpit detestari et jurare quia non novisset hominem*, quæ constat esse gravia peccata. Unde *Glossa*, dicit ibidem : « Tertio *cœpit detestari et jurare qui non novisset hominem* ; quia perse-

verare in peccato dat incrementum scelerum; et qui minima spernit, cadit in in majora. »

Ad primum ergo dicendum quod surreptio dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod opponitur deliberationi; et sic primi motus dicuntur esse surreptitii; et sic Petrus ex surreptione non peccavit. Alio modo secundum quod opponitur electioni; et sic Petrus ex surreptione peccavit; quia non peccavit ex electione quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris. Talis autem surreptio non excusat a mortali; sicut patet in incontinente, qui fornicatur motus concupiscentia; cum tamen haberet propositum continendi.

Ad secundum dicendum quod Bernardus improprie loquitur; et ejus verbum, ut verificetur, est intelligendum de quadam dilectione familiaritatis quam Petrus ad Christum conceperat, quæ in eo mansit etiam post negationem: vel si intelligatur de caritate gratuita, intelligendum est, quod non fuit extincta secundum prædestinationem divinam quæ ejus pœnitentiam præparabat, quamvis esset ex [1] se extincta.

ARTICULUS XV.

Utrum habere plures præbendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures præbendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale. Quicumque enim facit contra statutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures præbendas facit contra statutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter. Probatio mediæ. Dist. LXX [2] dicitur in quodam decreto [3] Urbani Papæ, quod incipit, « Sanctorum canonum » : « Omnino aliquem in duabus Ecclesiis titulari non liceat; sed unusquisque in qua titulatus est, in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim Episcopus dispositione unus diversis præesse possit Ecclesiis, canonicus tamen præbendarius nisi unius Ecclesiæ, in qua conscriptus est, esse non debet. »

2. Præterea, caus. XXI [4], quæst. I, c. I, dicit quoddam decretum septimæ Synodi [5]: « Clericus [6] ab instanti tempore in duabus non connumeretur Ecclesiis; negotiationis enim est hoc, et turpis lucri commodum, et ab ecclesiastica consuetudine penitus alienum; » et sic idem quod prius.

3. Præterea, Chrysostomus dicit: « Quod tenebra erubuit, lumen erubescat: quod figuræ non fuit concessum, rei reor esse illicitum. » Figuræ autem non fuit concessum, quod inter Levitas qui capiebat in Bethlehem, caperet in Hierusalem. Ergo, cum perfectiores esse debeamus, qui capit in Tyro, non capit in Damasco.

4. Præterea, Bernardus dicit: « Qui non unus sed plures est in beneficiis, non unus sed plures erit in suppliciis. » Sed qui habet plures præbendas, plures est in beneficiis. Ergo plures erit in suppliciis; et sic gravissime peccat.

5. Præterea, quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Iste est hujusmodi, quia recipiendo plures præbendas jurat statuta utriusque Ecclesiæ, in quibus præbendatur, quæ aliquando non possunt simul servari; utpote si eodem tempore vocetur ad electionem in utraque Ecclesia, vel ad aliqua Ecclesiæ negotia peragenda; et præcipue si sit causa inter duas Ecclesias, cum utrique teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

1. Sed contra est, quia illud quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet ut aliqui communiter habeant duas præbendas. Ergo in hoc non est periculum peccati mortalis.

2. Præterea, licitum est alicui patrimonium habenti præbendam accipere. Sed major est convenientia inter ecclesiastica beneficia quam inter patrimonium et præbendam. Ergo etiam licet habenti unam præbendam, accipere aliam.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « in se extincta secundum actum. »

[2] Non vero dist. VII, ut habetur in Parm.

[3] « C. II. *Irrita sit ordinatio sine titulo facta.* *Item* ex concilio Urbani II *habito Placentiæ* (A. 1095.) c. XV.

.... Omnino autem in duabus aliquem titulari... licet enim episcopi dispositione, etc. » — (*Patrol. lat.* t. CLXXXVII, coll. 355-356.)

[4] Non ut in Parm. : « XIV, quæst. I.)

[5] Hab. A. 787.

[6] « Clericus ab instanti tempore non connumeretur in duabus Ecclesiis. Negotiationis enim hoc est et turpis lucri proprium, etc. » (*Patrol. lat.* t. CLXXXVII, col. 1110.)

Respondeo dicendum quod omnis quæstio in qua de mortali peccato quæritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur, quia error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale. Præcipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est; quod in hac quæstione accidit. Cum enim hæc quæstio ad theologos pertineat, inquantum dependet ex jure divino vel ex jure naturali; et ad juristas, inquantum dependet ex jure positivo; inveniuntur in ea theologi theologis et juristæ juristis contrarie sentire. In jure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturæ forte adduci possint, quæ tamen non lucide veritatem ostendunt.

Determinando vero eam secundum jus naturale, sic videtur ad præsens de ea dicendum quod actionum humanarum multiplex est differentia. Quædam enim sunt quæ habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia hujusmodi, quæ nullo modo bene fieri possunt : de numero talium non est habere plures præbendas; alias in nullo casu dispensationem recipere posset, quod nullus dicit. Quædam vero sunt actiones quæ de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures præbendas, dicentes : Ita licitum est habere plures præbendas, sicut habere plura poma. Sed hoc non videtur esse verum; cum hoc quod est habere plures præbendas, plurimas in se inordinationes contineat ; utpote quia non est possibile aliquem in pluribus Ecclesiis deservire, in quibus est præbendatus; cum præbendæ videantur esse ordinatæ quasi quædam stipendia Deo ibidem ministrantium. Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium instituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum testatorum, qui ad hoc aliqua bona Ecclesiis contulerunt, ut certus numerus Deo deservientium ibi esset. Sequitur etiam inæqualitas; dum unus pluribus beneficiis abundat, et alius nec unum habere potest ; et multa alia hujusmodi, quæ de facili patent. Unde non potest contineri inter indifferentes actiones ; et multo minus inter eas quæ sunt secundum se bonæ, ut dare eleemosynam, et hujusmodi. Sunt vero quædam actiones quæ absolute consideratæ deformitatem vel inordinationem quamdam important, quæ tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonæ efficiuntur ; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat; sed si addatur : occidere malefactorem propter justitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinæ, non erit peccatum, sed virtuosum. In numero harum actionum videtur esse habere plures præbendas. Quamvis enim aliquas inordinationes contineat, tamen aliæ circumstantiæ possunt supervenire ita honestantes actum, quod prædictæ inordinationes totaliter evacuantur; utputa si sit necessitas in pluribus Ecclesiis ejus obsequio, et possit plus servire Ecclesiæ vel tantumdem absens quam alius præsens, et si qua alia sunt hujusmodi : et tunc, istis conditionibus supervenientibus, cum recta intentione, non erit peccatum, etiam nulla dispensatione interveniente, si consideretur tantum jus naturale : quia dispensatio ad jus naturale non pertinet, sed solum ad positivum. Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut sit ditior, ut lautius vivat, et ut facilius ad Episcopatum perveniat in aliqua Ecclesiarum ubi est præbendatus, non tolluntur prædictæ deformitates, sed augentur : quia eum tali intentione et unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, esset illicitum. Et sic quidem esset dicendum secundum jus naturale, etiam nullo jure positivo superveniente.

Nunc autem certum est per antiqua jura hoc esse prohibitum : patet etiam huic prohibitioni consuetudinem esse contrariam, per quam quidam dicunt illa jura esse abrogata. Nam per contrariam consuetudinem jura humana abrogantur. Quidam vero dicunt per hanc consuetudinem antiqua jura non abrogari, eo quod quædam *Decretalis* ait [1] : « Multa per patientiam tolerantur : quæ si in judicium fuerint deducta, justitia cogente cassarentur. » Et hæc controversia juristis est relinquenda; quamvis hoc videatur esse probabile, quod quan-

[1] Al. : « *Decretalis* etc. Multa etc. »

tum ad hoc quod jura illa antiqua continent, jus naturale abrogari non possit per contrariam consuetudinem, utpote irrationalem. Quantum autem ad hoc quod solum de jure positivo continent, possunt esse abrogata; præcipue si simulantes hanc contrariam consuetudinem, in quorum potestate est jus positivum mutare, intendunt per talem dissimulationem antiqua jura mutare.

Si ergo antiqua jura, quæ hoc prohibent, in suo robore maneant, contraria consuetudine non obstante, certum est non posse aliquem plures præbendas habere absque dispensatione, etiam illis circumstantiis supervenientibus quæ secundum considerationem juris naturalis actum poterant honestare. Si autem antiqua jura sunt per consuetudinem abrogata, tunc prædictis circumstantiis supervenientibus, etiam sine dispensatione licitum est plures præbendas habere; sine quibus circumstantiis licitum non est, quantumcumque dispensatio interveniat; eo quod dispensatio humana non aufert ligamen juris naturalis, sed solum ligamen juris positivi, quod per hominem statuitur, et per hominem dispensari potest.

Et ex his de facili potest patere responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

Deinde quæritur, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum sint in inferno; et videtur quod aliqui possunt esse in inferno de his qui sunt in Ecclesia canonizati. Nullus enim potest esse certus de statu alicujus, sicut ipsemet de se: quia *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in ipso*, ut dicitur I Corinth. II, 2. Sed homo non potest esse certus de se ipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccl. IX, 1: *Nemo scit, utrum sit dignus odio vel amore*. Ergo multo minus Papa scit: ergo potest in canonizando errare.

2. Præterea, quicumque in judicando innititur medio fallibili, potest errare. Sed Ecclesia in canonizando Sanctos innititur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium sit fallibile, videtur quod Ecclesia in canonizando Sanctos possit errare.

Sed contra: in Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneraretur tamquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata ejus crederent hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perduci. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.

Præterea, Augustinus dicit in *Epistola ad Hieronymum*, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, nutabit fides nostra, quæ ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde hæreticus judicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune judicium Ecclesiæ erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod aliquid potest judicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur. Dico ergo, quod judicium eorum qui præsunt Ecclesiæ potest errare in quibuslibet, si personæ eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quæ Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit, ut non erret, sicut ipse promisit, Joan. XIV, quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod judicium Ecclesiæ universalis errare in his quæ ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiæ Papæ, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, Joan. XI. In aliis vero sententiis quæ ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus, vel de hujusmodi, possibile est judicium Ecclesiæ errare propter falsos testes. Canonizatio Sanctorum medium est inter hæc duo: quia tamen honor quem Sanctis exhibemus quædam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est quod nec etiam in his judicium Ecclesiæ errare possit.

Ad primum ergo dicendum quod Pontifex, cujus est canonizare Sanctos, po-

test certificari de statu alicujus per inquisitionem vitæ et attestationem miraculorum ; et præcipue per instinctum *Spiritus* sancti, qui *omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* I Cor. II, 10.

Ad secundum dicendum quod divina providentia præservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

QUODLIBETUM DECIMUM.

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de Deo, Angelo et anima. De Deo quæsita sunt tria : 1° de ejus unitate ; 2° de ejus judicio ; 3° de ejus sacramento.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis et non remotionem tantum, secundum opinionem Magistri. Ex privationibus enim non constituitur res aliqua. Sed ex unitatibus constituitur numerus, qui est res, cum sit species quantitatis. Ergo unitas non dicitur secundum privationem tantum.

2. Præterea, numerus sequitur distinctionem. Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est hæresis Sabelliana.

3. Præterea, si unitas et numerus in divinis dicuntur solummodo remotive ; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas : sequitur quod utrumque istorum in divinis dicatur secundum negationem negationis. Sed negatio negationis non est nisi secundum rationem tantum. Ergo unitas et numerus non essent realiter in divinis, quod est inconveniens ; et sic unum et numerus aliquid positive dicunt in divinis.

Sed contra : omne quod prædicatur de aliquo prædicatur de eo secundum propriam rationem. Sed ratio « unius » in negatione consistit : est enim « unum » quod non dividitur, secundum Philosophum. Ergo de Deo prædicatur secundum remotionem tantum.

Præterea, secundum Philosophum in X *Metaphys.*, text. com. IX, unum et multa opponuntur sicut privatio et habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo « unum, » quod inter prædicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

Præterea, « unum » supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam. Addit ergo aliquid secundum rationem tantum. Sed quod est secundum rationem tantum, vel est negatio vel relatio. Cum ergo « unum » supra ens non addat aliquam relationem quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

Respondeo dicendum quod « unum » quod est principium numeri de necessitate aliquid positive dicit in eo cui attribuitur ; quia, cum ex unitatibus numerus constituatur, nisi unitas res aliqua esset, numerus res esse non posset, et sic non posset poni in aliquo genere tamquam species. Si ergo « unum » quod convertitur cum ente sit idem quod « unum » quod est principium numeri, oportet quod etiam « unum » quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti : et hoc concedit Avicenna : unde vult quod « unum » quod convertitur cum ente, addat supra ens aliquid quod ad genus mensuræ pertineat. Sed hoc non potest esse : quia cum « unum » quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens sit una ; et sic vel erit una per aliquam unitatem additam, et ita erit processus in infinitum ; vel erit una per essentiam suam : quod si est, standum est in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam.

Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris ejus, quod « unum » quod convertitur cum ente non superaddit enti rem aliquam, sed solum negationem divisionis ; et sic hujusmodi « unum, » et ponit aliquid inquantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti. « Unum » vero quod est principium numeri, quod superaddit enti aliquid de genere mensuræ, et similiter numerus cujus est principium,

inveniuntur in rebus habentibus dimensionem; quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subjectum arithmeticæ, etiam secundum Avicennam. Nulla autem conditio propria rei corporali potest dici de Deo, aut de aliqua substantia spirituali. Unde secundum hoc, unum et numerus quæ continentur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo et de aliis substantiis incorporeis, sed solum « unum » quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita : et ideo unitas in divinis non dicitur nisi remotive, quantum ad id quod superaddit enti; quamvis ponat aliquid, secundum quod includit ens : est enim « unum, » ens indivisum.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de « uno » quod est principium numeri.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit, si nullo modo unum et numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione « unius, » ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod in ratione multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione « unius » negatio negationis et rei simul : quod sic patet. « Unum » enim est quod non dividitur; divisio autem est quæ negatur per « unum » quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur; hæc autem est divisio per affirmationem et negationem : et ideo hujus divisionis negatio constituit rationem « unius. » Est enim « unum » quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc et non hoc. Et sic « unum, » inquantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei et negationis simul. Prædicta vero divisio includitur in ratione multitudinis, et sic includitur ibi negatio rei, quia multa sunt quæ sic dividuntur, quod eorum unum non est alterum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit descensurus ad judicium in terram. — IV, dist. XLVII, quæst. I, art. I, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit descensurus ad judicium in terram. Quia super illud Psalm. X, 5 : *Dominus in templo sancto suo, Dominus in cœlo sedes ejus*, dicit *Glossa* quod Deus in cœlo sedens, de bonis et malis judicat. Ergo judicium non est futurum in terra, sed in cœlo.

2. Præterea, ad dignitatem judicis pertinet quod judicandi ad eum accedant, et non e converso. Sed Christus est dignissimus judex, cujus locus est cœlum. Ergo homines ascendent illuc ut ibi judicentur, non autem ipse in terram descendet homines judicaturus.

3. Præterea, si judicium sit in terra futurum, præcipue videtur quod sit futurum in valle Josaphat, ut habetur Joel. III. Sed locus ille non posset tantam multitudinem hominum capere, et sic non est ibi futurum judicium. Ergo in nullo loco terræ.

Sed contra est quod dicitur I ad Thessal. IV, 15, quod *Christus in jussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de cœlo;* et ita videtur quod judicium in terra, non in cœlo, sit futurum.

Præterea, in judicio comparebunt non solum electi, sed etiam reprobi, qui habebunt corpora grossa et gravia ; et sic non competit eis locus cœlestis, sed terrestris. Ergo judicium non est futurum in cœlo, sed in terra.

Respondeo dicendum quod judicium ordinatur ad retributionem præmiorum ; unde secundum duplex præmium, scilicet animæ et corporis, est duplex judicium Dei. Unum quo beatificat vel damnat homines quo ad animam ; et hoc judicium per totum hoc tempus agitur. Aliud est judicium quo præmiabuntur vel punientur homines etiam quantum ad corpora ; et hoc judicium fiet post resurrectionem in fine temporis. Primum autem judicium convenit Christo ratione Divinitatis, sed secundum ratione humanitatis ; quia, sicut dicit Augustinus *Super Joan.,* Verbum Dei vivificat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora ; unde etiam Joan. I, 28, dicitur : *Potestatem dedit ei judicium facere quia Filius hominis est.* Sic ergo ultimum judicium est futurum in loco qui Christo competit ratione suæ humanitatis, scilicet circa terram illam ubi natus est et passus, et reliqua humanitatis complevit officia : propter quod dicitur, quod in valle Josaphat judicium est futurum, quia vallis illa subjacet monti Oliveti, unde Christus ascendit in cœlum ; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus et qui descendit judi-

caturus, secundum illud Actuum I, 2: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cœlum, ita veniet.*

Ad primum ergo dicendum quod *Glossa* illa loquitur de primo judicio, quod competit Christo ratione Divinitatis ; ratione cujus etiam cœlum ei pro loco assignatur ; non quia Divinitas loco claudatur, sed quia in cœlo præcipue inter ceteras corporeas creaturas apparent indicia majestatis divinæ ; unde cœlum locus Dei dicitur, et Sanctorum, qui Deo fruuntur.

Ad secundum dicendum quod accessus ad locum judicis, idest ascensus in cœlum, est præmium quod ex judicio reportatur ; unde debet judicium sequi, non præcedere : non autem ita se habet ad judicium humanum accessus ad locum judicis : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod in judicio neque Christus neque electi erunt in terra, sed solum reprobi. Christus enim et electi erunt in aere, secundum illud I ad Thessal. IV, 16 : *Rapiemur in nubibus obviam Christo in aera;* reprobi autem erunt non solum in valle illa, sed in regione circumquaque ; unde Christum et electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

ARTICULUS III.

Utrum species vini, quæ remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri possit. — III part., quæst. LXXVII, art. VIII; et IV, dist. XII, quæst. I, art. II, quæst. VI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species vini, quæ remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri non possit. Quia, secundum Philosophum in I *De generatione*, text. comm. LXXXIV, miscibilia sunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa species vini alteri liquori misceatur, post mixtionem non remanebit illa species in actu. Sed deficiente specie deficit esse corpus vel sanguis Christi. Sed hoc est inconveniens ; quia, secundum Philosophum, quæ sunt miscibilia, sunt etiam separabilia ; et sic illa species alicui liquori admixta poterit iterum separari ; qua separatione facta, erit ibi verum corpus Christi cum ea, vel sanguis, cum tamdiu corpus vel sanguis Christi sit sub specie, quamdiu species est ; et sic sanguis Christi de novo incipiet esse sub specie vini alio modo quam per consecrationem ; quod etiam est inconveniens [1].

2. Sed contra : forma mixti est forma accidentalis. Sed accidens superveniens non corrumpit subjectum. Ergo post mixtionem speciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species ; et sic [2] nullum sequitur inconveniens

Respondeo dicendum quod quidam dicunt illis speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi ; et hoc ideo, quia mutatis speciebus non remanet ibi veritas sanguinis Christi; per additionem enim cujuscumque liquoris fit alia quantitas, quæ subsistit in illo sacramento aliis accidentibus ; fit enim major quantitas ; et sic non remanet ibi sanguis Christi. Sed hoc non videtur verum, quia species quæ in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter quam accidisset de substantiis præexistentibus, quorum species manent; sicut ad sensum patet quod interimantur, et aliis modis transmutentur omnino, sicut accidisset de substantia panis aut vini ante consecrationem. Constat autem per admixtionem unius guttæ aquæ non fuisse totum vinum destructum; unde nec propter hoc tota species vini corrumpitur post consecrationem; nec oportet, si augetur quantitas, quod propter hoc sit ibi alia species. Nam ipsa additio non tollit essentiam dimensionis, sed variat terminationem ejus ; quæ quidem variatur non solum per additionem, sed etiam per divisionem ; unde si talis variatio sufficeret ad hoc quod desineret esse sub speciebus corpus vel sanguis Christi, sequeretur quod per divisionem specierum similiter esse desineret ; quod patet esse falsum.

Et ideo dicendum quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter desinat esse sanguis Christi sub speciebus, et aliqua non, sed solum sub parte specierum. Si enim esset substantia vini ibi ; si alius liquor in magna quantitate

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « ergo et illud ex quo sequitur ; scilicet quod species vini post consecrationem alteri liquori misceatur. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « sic non sequitur inconveniens prædictum. »

admisceretur, totaliter illiud vinum corrumperetur, et desineret esse vinum, si liquor admixtus esset alterius speciei; vel desineret esse hoc vinum, si esset ejusdem species. Si autem alius liquor in parva quantitate admisceretur, non posset illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, sed ad aliquam partem ejus quam variaret, vel secundum speciem, si esset alterius speciei quam per mixtionem non totaliter amitteret; vel secundum numerum, si esset ejusdem speciei, vel speciem suam per mixtionem totaliter amitteret, sicut gutta aquæ projecta in amphoram vini.

Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quæ sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, sic ibi desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus : si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi.

Ad primum ergo dicendum quod facta permixtione speciei cum alio liquore, non remanet species eadem vel secundum speciem vel secundum numerum, vel secundum totum vel secundum partem; et sic sub toto vel sub parte non remanebit sanguis Christi, sed substantia vini : nec etiam facta separatione denuo erit ibi sanguis Christi; quia miscibilia quæ separantur a mixto non redeunt eadem numero, sed eadem specie.

Ad secundum quod in contrarium objicitur, dicendum quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis; per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis. Cum ergo dicitur quod forma accidentalis substantiam non destruit, posset dici quod verum est, tamen destruit accidentia; et sic species sacramentales, quæ sunt accidentia, post commixtionem non manent. Sed hæc solutio non est secundum veritatem : nam forma mixtionis, cum sit quædam qualitas media, non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur : species autem sacramentales non destruuntur quibuscumque qualitatibus variatis : quia si odor vini vel color mutaretur, non propter hoc desineret ibi esse sanguis Christi, nisi dimensiones quæ ceteris accidentibus subsunt, vicem substantiæ gerentes, secundum essentiam destruerentur; quod aliter accidere non potest quam accideret de substantia vini, si ibi esset. Et ideo aliter dicendum est quod accidens non corrumpit subjectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quæ est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quæ est necessitas ad formam mixti, aufertur forma corporis simplicis.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de Angelo, utrum duratio Angeli habeat prius et posterius.

ARTICULUS IV.

Utrum duratio Angeli habeat prius et posterius. — II, dist. II, quæst. I, corp. et dist. XXXVII, quæst. IV, art. I.

Et videtur quod sic. In eo enim cujus duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse. Si ergo in duratione Angeli non est prius et posterius idem erit Angelum esse et fuisse. Sed hoc est impossibile; quia Deus potest facere quod Angelus non esset, cum non possit facere quod non fuerit. Ergo inconveniens est dicere quod in duratione Angeli non sit prius et posterius.

2. Præterea, nullum creatum est infinitum in actu. Sed duratio Angeli est infinita ex parte post. Ergo non est tota simul in actu; et ita est ibi prius et posterius.

3. Præterea, mensura debet esse proportionata mensurato. Sed esse Angeli est finitum in actu. Ergo esse, quod est ejus mensura, est finitum; et sic idem quod prius.

4. Præterea, ratio æternitatis in hoc perficitur quod est tota simul; quia secundum Boetium in V *De consolatione*, « æternitas est interminabilis vitæ tota simul ac perfecta possessio. » Si ergo ævum, quod est Angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab æternitate differre.

Sed contra : secundum Philosophum in IV *Physic.*, text. comm. CIV, propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum.

Sed in esse Angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subjacet. Ergo in ævo, quod est ejus mensura, non est prius et posterius.

Præterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris. Si ergo in ævo sit numerare prius et posterius, ævum nihil differt a tempore.

Respondeo dicendum quod de re aliqua possumus loqui dupliciter : uno modo secundum quod est in rerum natura ; alio modo secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum natura ; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiæ non dependet a consideratione suarum dispositionum. Accipiendo ergo mensuram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quæ sit tota simul, et non alicui creaturæ ; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quæ circa essentiam considerari possunt. Quælibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam, vel secundum aliquam dispositionem aut operationem ; et secundum hoc Augustinus, XXI quæst. *Ad Orosium* ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam Angelos. Sed accipiendo mensuram durationis Angeli secundo modo, prout consideratur ejus substantia absolute, ejus mensura est ævum et non tempus ; de quo quidem ævo est duplex opinio.

Quidam enim dicunt quod in ævo est prius et posterius, sed non sicut in tempore : in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem sine innovatione. Sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicujus durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat, sicut mensis includit diem, unde simul est aliquid in die et in mense, sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quandocumque in aliqua duratione ponuntur duæ partes, quarum una est prior et altera postœrior, oportet quod una transeunte, alia de novo adveniat ; et sic oportet in omni duratione in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem Angeli est absque innovatione ; quia ex quo cœpit esse, immutabiliter perseverat ; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui motui subjectum, sicut esse rerum corruptibilium est subjectum motui cœlesti.

Sic ergo si attribuatur mensura Angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius, sic enim mensuratur eorum esse ævo ; et similiter si attribuatur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis, sic enim sunt in participatione æternitatis. Si vero attribuatur eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensuratur tempore, secundum quod dicit Augustinus, VIII *Super Genes. ad litteram*, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad primum ergo dicendum quod rei æternæ vel æviternæ aliquid potest attribui dupliciter. Uno modo ratione sui ipsius ; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse ; quia in præterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in præsenti. Alio modo ratione mensuræ abjacentis, vel subjacentis idest ratione temporis ; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus præteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum æternitatis adest toti tempori ; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit : erit, quia nunquam deerit. Sic ergo Deus non posset facere Angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus præteritum simul cum esse Angeli fuerit ; potest autem facere Angelum non esse, quia potest facere ut esse Angeli non sit simul cum tempore quod præsens est nunc vel erit in futuro ; et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

Ad secundum dicendum quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative, et sic non attribuitur nisi illis quæ habent extensionem vel quantitatem, hoc enim solum natum est habere finem ; et ita ævum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensuræ subjacentis, scilicet temporis ; et ita nullum creatum est infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non

habet finem ; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita ; et hoc modo ævum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu nihil prohibet.

Ad tertium dicendum quod per eumdem modum est infinitum esse Angeli et ævum.

Ad quartum dicendum quod inter æternitatem et ævum potest assignari triplex differentia. Quarum una potest sumi ex prædictis ; nam æternitas mensurat ipsam substantiam æterni, secundum quod est in rerum natura, idest cum omnibus quæ ei attribuuntur, non autem ævum, ut dictum est. Alia sumitur ex hoc quod æternitas mensurat esse per se stans, unde æternitas est idem cum substantia æterni ; ævum autem mensurat esse creatum, quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati. Tertia potest sumi ex hoc quod ævum, quamvis sit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, æternitas vero ex parte utriusque.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de anima : et primo quantum ad naturam ; secundo quantum ad gratiam ; tertio quantum ad culpam ; quarto quantum ad gloriam. Circa naturalia animæ quæsitum est de ejus substantia, et de ejus operatione. Circa substantiam quæsita sunt duo : 1° utrum anima sit suæ potentiæ ; 2° utrum secundum suam substantiam sit corruptibilis [1].

ARTCULUS V.

Utrum anima sit suæ potentiæ. — I part., quæst. LXXVII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit suæ potentiæ. Quia in lib. *De spiritu et anima* dicitur quod anima est quædam sua, scilicet potentiæ, quædam vero sua non est, scilicet virtutes.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* quod « memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia. » Sed hæc tria, secundum Magistrum, III dist. I lib. *Sentent.*, sunt tres animæ vires. Ergo vires animæ, sunt ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 694, distinguit superiores substantias, scilicet Angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem, et operationem. Sed Angelus non est minoris simplicitatis quam anima. Ergo et in anima sua substantia non est sua virtus sive potentia.

Præterea, eorum quæ sunt idem, si unum multiplicetur, et reliquum. Si ergo anima sit idem quod suæ potentiæ, videtur, cum potentiæ sint multæ, quod essentia animæ una esse non possit.

Respondeo dicendum quod de anima dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est quædam substantia ; et sic impossibile est quod anima sit suæ potentiæ, duplici ratione ; quarum una sumitur ex eo quod est animæ proprium ; quia scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est quod ipsa essentia animæ, quæ est una, sit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, præter ejus substantiam, potentias naturales, quæ sunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio sumitur ex eo quod est commune animæ et omni substantiæ creatæ. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio ; hoc enim solius Dei est. Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiæ, etiam dato quod sit una essentia ; quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse. Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale ; et sic diversæ potentiæ sunt diversæ partes ejus : et ita anima prædicatur de potentiis, vel e converso, abusiva prædicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso ; quamvis minor sit abusio in toto potentiali quam integrali ; quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. — « incorruptibilis. »

ARTICULUS VI.

Utrum anima rationalis sit corruptibilis. — I part., quæst. LXXV, art. VI; et quæst. LXXVI, art. III, ad 1; et I-II, quæst. LXXXV, art. VI, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis sit corruptibilis. Quia, secundum Damascenum, nulla substantia potest esse sine propria operatione. Propria autem operatio animæ rationalis est intelligere, quæ indiget corpore, cum non sit intelligere sine phantasmate, ut patet per Philosophum in III *De anima*, text. com. XXX. Ergo destructo corpore substantia animæ rationalis non manet.

2. Præterea, illud quod habet virtutem ut sit semper non invenitur quandoque esse et quandoque non esse : omnis enim res est quamdiu virtus rei exposcit. Ergo quod invenitur quandoque esse et quandoque non esse non habet virtutem ut sit semper. Sed omne quod incepit esse, invenitur quandoque esse et quandoque non esse. Ergo nihil quod incepit esse habet virtutem ut sit semper ; et ita nihil quod incepit esse potest esse incorruptibile. Sed anima rationalis incepit esse. Ergo non potest esse incorruptibilis.

3. Præterea, hominis compositi ex corpore et anima est quoddam esse. Aut ergo præter hoc esse anima habet aliud esse, aut non. Si habet aliud esse, ergo compositio advenit animæ post esse completum; ergo hujusmodi compositio est animæ accidentalis ; et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens ; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud esse anima præter esse compositi, ergo postquam deficit esse compositi, anima esse non potest. Sed in morte corporali deficit esse compositi. Ergo anima post mortem corporis non remanet.

4. Præterea, anima est forma corporis. Aut ergo per essentiam, aut per aliquod accidens. Si per accidens, sequitur quod compositio animæ et corporis sit accidentalis, sicut hominis ad indumentum. Si per essentiam ; ergo, cum forma, inquantum est forma, non possit esse sine materia, videtur quod anima post mortem corporis remanere non possit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II *De anima*, text. com. XXI, quod rationale separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili.

Præterea, Philosophus in X *Ethic.* ostendit felicitatem contemplativam præeminere civili, eo quod est diuturnior. Sed civilis durat usque ad mortem. Ergo contemplativa est etiam post mortem, et sic etiam anima post mortem corporis manet.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere substantiam animæ rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur ; aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente ; quod esse non potest, nisi esset elementum aut ex elementis, ut antiqui philosophi posuerunt, quorum positiones I *De anima* reprobantur. Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quæ proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium quorum sunt partes ; et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse impossibile est quod per se operetur ; unde etiam aliæ formæ non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem quam exercet nullo organo corporeo mediante, scilicet intelligere, ut probat Phitosophus III *De anima*. text. com. VI. Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod jam habet. Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere ; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur substantiam animæ intellectivæ esse incorruptibilem. Unde et Philosophus dicit in I *De anima*, quod intellectus videtur esse substantia quædam, et non corrumpi.

Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines esse, ponentes animam, quæ est pars hominis,

corruptibilem fore, qui ponunt intellectum separatum continuari dupliciter. Uno modo per illustrationem, secundum eos qui ponunt intellectum agentem separatum incorruptibilem, intellectum vero possibilem conjunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantasmata, secundum eos qui ponunt etiam intellectum possibilem esse separatum incorruptibilem. Sed primum horum esse non potest ; quia si in nobis non est aliqua virtus nisi materialis , lumen intellectus agentis non poterit in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis ; et ita non recipietur modo intelligibili, et sic nos non poterimus esse intelligentes. Similiter secundum esse non potest : nam phantasmata sunt in nobis per nostram operationem, quæ sequitur esse substantiale ; quia sic homo non haberet esse specificum ex hoc quod est rationalis ; cum non sit rationalis nisi ex hoc quod intellectui conjungitur. Restat ergo quod ipsa anima humana, quæ est forma corporis, sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter. Uno modo sicut organo per quod operetur, sicut indiget oculo ad videndum : et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est. Si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, utpote non potens per se operari. Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut objecto, sicut ad videndum indiget corpore colorato ; et sic anima rationalis indiget ad intelligendum phantasmate, quia phantasmata sunt ut sensibile intellectivæ animæ, ut dicitur III *De anima*, text. comm. xxx. Operatio autem quæ sic indiget aliquo corporali, a principio non potest [1] sine corporali illo, potest autem postea : sicut anima sensitiva nullam operationem habere potest nisi prius moveatur a sensibilibus quæ sunt extra animam ; sed præterea remanet actus imaginationis, etiam sensibilibus abeuntibus ; similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

Ad secundum dicendum quod illa ratio est probatio Philosophi in I *Cœl. et mundi*, qui ostendit, quod omne generatum est corruptibile : et habet locum in illis quæ fiunt et corrumpuntur naturaliter ; in quibus ex defectu virtutis est quod non possunt nec semper fuisse nec semper fore : non autem habet locum in his quæ per creationem fiunt, quæ accipiunt a Deo virtutem ut sint semper, per quam esse non possunt antequam eam accipiant.

Ad tertium dicendum quod anima esse suum communicat corpori ; quod quidem ita acquiritur animæ in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit ; quod non est de aliis formis ; et sic ipsum esse animæ fit esse compositi, et tamen manet composito destructo.

Ad quartum ergo dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis ; nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæritur de operatione animæ ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum anima intellectiva omnia quæ cognoscit cognoscat in prima veritate ; 2° utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

ACTICULUS VII.

Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. — I part., quæst. XII, art. XXI, ad 3, quæst. LXXXIV, art. IV, et quæst. XVI, art. VI, ad 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima quidquid intelligit intelligat in prima veritate. Augustinus enim dicit in lib. *Confess.*: « Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quæso videmus? Non ego in te, nec tu in me ; sed ambo in ea quæ supra nos est, incommutabili veritate ; » et sic omne verum quod anima cognoscit, in prima veritate videt.

2. Præterea, verum addit supra ens manifestationem. Ergo prima veritas est per quam omnia manifestantur. Sed id quo aliud manifestatur, oportet esse maxime manifestum ; sicut patet in principiis demonstrationis, et de luce corpo-

[1] Al. : « aliquo corporali principio non potest. »

rali, per quam visus corpora videt. Ergo prima veritas est maxime omnibus mentibus manifesta; et sic non solum per eam, sed in ea omnia cognoscuntur.

Sed contra: multi de conclusionibus demonstrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil considerant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoscitur.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De lib. arb.*, quod nullus de prima veritate judicat, et nullus sine ea recte judicat; et ita, si de ea non judicatur, non cognoscitur, nec alia in ea.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit quædam *Glossa* supra illud Psal. XI: *Diminutæ sunt veritates etc.*, ab una prima veritate multæ veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multæ facies in speculo fracto. Hæc autem resultatio veritatis est quantum ad duo; scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psal. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa, sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quæ veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod est in eis similitudo illius primæ veritatis; quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viæ, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suæ imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatæ, omnis veritas a nobis cognoscitur : et exinde est quod duo idem verum vident, inquantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod operari aliqua, sive movere, dicitur dupliciter. Uno modo sicut principio formali operationis vel motus; et sic oportet quod motio moventis vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur : non enim ignis calefacit calorem quo calefacit. Alio modo sicut instrumento; et sic motio moventis terminatur ad id quod movet; sicut manus baculo movet lapidem, et baculum movet. Id ergo quo cognoscimus sicut instrumento oportet esse nobis primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quæ comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in III *De anima*. Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum : quia nec oculus videt lucem, quæ est in oculi compositione, neque speciem per quam videt; et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale. Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim non de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima separata possit habere actum sensitivarum potentiarum. — Quæst. De anima, art. XIX.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata actum sensitivarum potentiarum habere possit. Cassiodorus enim dicit in lib. *De anima*, cap. II, *Pat. lat.* t. LXX, col. 1286, quod anima sine corpore « Videt et audit, et reliquis sensibus viget [1]. »

2. Præterea, Lucæ XVI, quædam dicuntur de divite in inferno sepulto quæ sine actu sensuum esse non possunt. Sed constat quod ibi erat tantum anima divitis sine corpore. Ergo anima sine corpore operationem sensuum habere potest.

3. Præterea, frustra est illa potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in anima post mortem remanent potentiæ sensitivæ. Ergo et actus sensuum.

Sed contra : sentire est operatio conjuncti. Ergo destructo conjuncto, in anima separata remanere non possunt.

Respondeo dicendum quod impossibile est in anima separata alicujus potentiæ sensitivæ actum esse : quod sic patet. Operatio namque potentiæ sensitivæ eo-

[1] Vivit in se post hujus sæculi amissionem, videt, audit, tangit, ac reliquis sensibus efficacius valet. »

dem modo perficitur in homine et in bruto; eodem enim modo videt homo per oculum quo equus. Actus autem sensitivæ potentiæ in bruto non est ipsius animæ sensitivæ per se, sed mediante organo. Si enim per se haberet operationem anima sensitiva in bruto, per se haberet subsistentiam; et sic esset incorruptibilis, ut de anima rationali probatum est. Unde, cum sit hoc inconveniens, impossibile est quod in bruto vel in homine potentia sensitiva habeat aliquem actum proprium; sed omnis actus ejus est conjuncti : unde in anima separata remanere non potest. Quidam tamen dicunt animam sensitivam habere duos actus : unum quem exercet organo mediante, qui post mortem non manet; alium quem per se ipsam agit, et hic manet post mortem. Hoc autem videtur attestari opinioni Platonis de anima, qui ponebat animam sensitivam movere se ipsam, et sic movet corpus; et sic illa operatio qua movebat se ipsam, erat sibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat conjuncti [1] : et propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum esse incorruptibiles : hoc enim de necessitate sequitur, quod tamen isti non concedunt.

Ad primum ergo dicendum quod sicut operationes voluntatis propter quamdam similitudinem nominantur nominibus passionum, quæ sunt in appetitu sensitivo; ita etiam intellectus operationes nominantur ab operationibus sensuum propter similitudinem : et sic loquitur Cassiodorus.

Ad secundum dicendum quod illa verba quæ dicuntur de divite oportet metaphorice intelligi, vel secundum rerum similitudines, et non secundum res ipsas, ut Augustinus dicit.

Ad tertium dicendum quod secundum quosdam, in anima separata non manent potentiæ sensitivæ actu, sed in radice tantum. Si autem actu maneant, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant : manent enim ad naturæ integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus.

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad gratiam; et circa hoc quæruntur tria : 1° de præcepto honorationis parentum ; 2° de consilio quantum ad votum obedientiæ ; 3° de voto continentiæ.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis teneatur contrahere ut dote sustentet patrem, si aliter non possit. — IV, dist. XLIV, quæst. I, art. III, quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ille cujus pater non potest sustentari a filio, nisi contrahendo accipiat dotem unde patrem nutrire possit, non teneatur contrahere ut patrem sustentet. Cum enim caritas sit ordinata, plus aliquis tenetur sibi quam patri. Sed laudabile esset, si aliquis propter virginitatem servandam se morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro servanda patris vita matrimonium contrahere.

2. Præterea, præceptum non contrariatur consilio. Sed de virginitate servanda est consilium, ut patet I ad Cor. VII. Ergo per præceptum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

Sed contra : præceptum affirmativum obligat pro loco et tempore. Sed tempus de honoratione parentum est quando parentes indigent. Ergo tunc obligatur aliquis ex tali præcepto; et ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, si alias patri subvenire non possit.

Respondeo dicendum quod casus propositus non videtur esse de facili possibilis. Vix enim contingere potest quod aliquis parentes sustentare non possit absque matrimonii contractu, saltem manibus operando, vel mendicando. Si tamen hoc contingeret, esset idem judicium de virginitate servanda in isto articulo, et de aliis perfectionis operibus, sicut est introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur.

Dicunt enim aliqui quod si aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, si quid habet, ad ejus sustentationem; et sic potest licite religionem intrare, parentum curam Patri cælesti committens, qui etiam aves pascit. Sed quia hæc opinio nimis videtur aspera, ideo melius videtur dicendum quod aut iste qui habet propositum intrandi religionem videt se in seculo non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili. Si

[1] Al. : « conjuncta. »

timet sibi periculum peccati mortalis; cum magis teneatur saluti animæ suæ providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in sæculo remanere. Si autem videt se posse in sæculo conversari absque peccato, distinguendum videtur; quia si sine ejus obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servire, et alia opera perfectionis prætermittere, et peccaret eos dimittens; si vero sine ejus obsequio possunt aliqualiter sustentari, non autem honorifice; non propter hoc tenetur opera perfectionis dimittere. Secus autem est de illo qui jam religionem intravit; quia cum jam sit mortuus mundo per professionem, solutus est a lege qua in mundanis obsequiis parentibus tenebatur, secundum doctrinam Apostoli ad Rom. VII. In aliis autem spiritualibus, puta orationibus et hujusmodi, eis tenetur servire [1]. Et hoc quod dictum est de introitu religionis, potest etiam de observantia virginitatis, et de aliis operibus perfectionis dici.

Ad primum ergo dicendum quod si aliquis non esset virginitatem professus, non deberet mori fame ante quam matrimonium contraheret.

Ad secundum dicendum quod præceptum contrariari consilio nihil prohibet in casu.

ARTICULUS X.

Utrum religiosus qui emisit votum obedientiæ, teneatur in omnibus prælato obedire, etiam in indifferentibus. — I-II, quæst. CX, art. IV, ad 5; et quæst. CLXXXVII, art. III; et II, dist. XLIV, quæst. II, art. III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus qui emisit votum obedientiæ, tenetur in omnibus prælato obedire, etiam in indifferentibus. Quia per votum castitatis religiosus omni concubitui renuntiat. Ergo per votum obedientiæ abrenuntiat propriæ voluntati quantum ad omnia.

2. Præterea, beatus Benedictus dicit in *Regula*, cap. LXVIII, *Pat. lat.* t. LXVI, col. 917, quod etiam si prælatus impossibile jubeat, tentandum est [2]. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

3. Præterea, votum obedientiæ ad statum perfectionis pertinet. Hoc autem non esset, si non teneretur obedire nisi de his quæ in regula continentur; quia quilibet subditus, etiam sæcularis, tenetur suo prælato obedire in aliquibus quæ pertinent ad jus suæ prælationis. Ergo videtur quod religiosus teneatur simpliciter in omnibus obedire.

Sed contra: religiosus non tenetur ad plura quam sæcularis, nisi quatenus se per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non se obligavit ad obediendum nisi secundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur quam eis quæ sunt secundum regulam.

Præterea, Bernardus dicit in lib. *De dispens. et præcepto*: « Nihil [3] præcipiat mihi prælatus eorum quæ non promisi; nihil prohibeat eorum quæ promisi. »

Respondeo dicendum quod circa hoc partim conveniunt omnes, et partim ad invicem dissentiunt. Quod enim religiosus non teneatur prælato obedire in his quæ sunt contra Deum vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus prælatis dispensatio non committitur, omnes communiter dicunt; quod etiam in his quæ sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire sit obedientiæ perfectæ, item ab omnibus dicitur. Sed circa indifferentia, vel ea quæ sunt infra arctitudinem regulæ, aut æqualia regulæ, sunt duæ opiniones; quibusdam dicentibus, quod obedire in hujusmodi est de necessitate obedientiæ; aliis autem, quod non est de necessitate obedientiæ, sed de perfectione. Quæ quidem duæ opiniones, etsi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur. Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quæ sunt expresse in regula, sed etiam illa quæ quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quæ pertinent ad obsequium fraternæ societatis, et ad punitionem culparum, ad quæ duo fere omnia hujusmodi indifferentia possunt reduci. Si tamen aliqua sunt quæ nullatenus ad

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omittunt: « et hoc quod dictum est de introitu religionis potest etiam de observantiis virginitatis, et de aliis operibus perfectionis dici. »

[2] « Si cui fratri aliqua forte gravia aut impossibilia injunguntur, suscipiat quidem jubentis imperium cum omni mansuetudine et obedientia. »

[3] Al. deest.: « Nihil. »

regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod obedire in hujusmodi non sit de necessitate obedientiæ, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro *De præcepto et dispensatione*; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel jus prælationis, quæ quidem secundum regulam limitatur.

Ad primum ergo dicendum quod votum continentiæ respicit speciale genus actus; sed votum obedientiæ respicit generaliter omnes actus; unde nisi determinaretur ejus generalitas, esset religionum confusio, quia omnes ad idem tenerentur.

Ad secundum dicendum quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiæ.

Ad tertium dicendum quod per votum obedientiæ supponitur religiosus prælato suo quantum ad generalem dispositionem vitæ suæ, licet non quantum ad omnes actus particulares; sæcularis autem suo prælato obedire tenetur quantum ad aliquos actus speciales, non quantum ad generalem vitæ suæ.

ARTICULUS XI.

Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit. — Art. LVI, ad 1; IV, dist. L, quæst. II, art. I, et dist. XXXII, quæst. I, art. I, et dist. XXXVIII, quæst. I, art. III, quæst. II, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit. Quia apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne, ut Canon dicit. Sed post votum solemne emissum aliquis nec petere debitum nec reddere potest. Ergo nec post emissionem simplicis voti.

2. Præterea, per peccatum nullus excusatur a peccato. Sed iste qui contrahit post votum simplex peccat, quando primo debitum reddit; quia adhuc potest votum implere religionem intrando. Ergo postquam semel reddidit, adhuc peccat vel reddendo vel exigendo.

Sed contra: Ecclesia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam post votum simplex castitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

Respondeo dicendum quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod post simplex votum continentiæ tenetur reddere debitum: quia votum simplex matrimonium contractum non dirimit; et ex quo matrimonium est contractum, vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier; unde tenetur mulieri debitum reddere. Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc sit in sua libertate, tenetur adhuc votum implere, et ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt quod si per signa appareat quod mulier velit sibi debitum reddi, quamvis ipsa petere erubescat, vir petere debet, etiam post votum simplex; et præcipue si timeat de uxoris lapsu. Sed hoc in idem redit cum primo; nam hæc est ex parte uxoris quædam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

Ad primum ergo dicendum quod utriusque voti transgressio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque æqualiter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque æqualem efficaciam. Nam per votum solemne tranfert se vovens quasi in corporale obsequium ipsius Dei per susceptionem ordinis vel introitum religionis. Quod autem aliquis semel uni dedit non protest postmodum alteri dare; et ideo post votum solemne non potest aliquis se tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo; sed in voto simplici est sola promissio. Qui autem aliquid alicui promittit; potest idem alteri dare, licet fidem promissionis non servet; et ideo ille qui simplex votum emittit, potest postmodum matrimonium contrahere; licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

Ad secundum dicendum quod primus concubitus non excusat sequentes, quibus debitum reddit, a peccato inquantum est peccatum; sed inquantum est actus quidam matrimonii consummativus.

QUÆSTIO VI.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad culpam: et primo quantum ad culpam quæ contrariatur bonis moribus; secundo quantum ad culpam quæ con-

trariatur rectæ fidei. Circa primum quæruntur tria : 1° de acceptione [1] personarum : utrum qui honorat divitem propter divitias peccet; 2° de contemptu famæ; utrum aliquis non repellendo infamiam peccet; 3° de pretiositate vestium : utrum semper sit peccatum.

ARTICULUS XII.

Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet. — II-II, quæst. LXIII, art. III, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet. Ita enim dicit *Glossa* Jacob. II : *Quod si introierit in conventu vestro etc.* : « Mundus pauperem abjicit, divitem colit; fides Christi e contra docet facere. » Sed facere contra fidem Christi peccatum est. Ergo honorare divitem propter divitias est peccatum.

2. Præterea, honos, secundum Philosophum in I *Ethic.*, debetur rebus divinis. Sed in divite non est aliquod divinum propter divitias. Ergo non debetur ei honor propter divitias.

3. Præterea, ex verbis Philosophi in I *Ethic.* colligitur, quod honor est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis. Sed aliquando dives non est virtuosus. Cum ergo falsum testimonium dicatur esse peccatum, quod non debet fieri propter scandalum vitandum; videtur quod nec etiam causa vitandi scandali dives debeat propter divitias honorari.

Sed contra est *Glossa* Augustini super illud Jacobi II : *Si introierit etc.* : « In quotidianis confessionibus qui præfert divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita judicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur. » Sed non semper aliquis hujusmodi exterioribus honoribus divitem honorans, eum propter hoc judicat meliorem. Ergo non semper peccat.

Respondeo dicendum quod accipere personam differt contra accipere causam. Accipere enim causam est judicium formare ex aliquo quod facit ad causam, quod laudabile est; accipere vero personam est formare judicium ex aliqua conditione personæ quæ non facit ad causam, quod vitium est. Unde contingit quod ex eadem conditione personæ considerata quandoque fit judicium justum, quandoque est acceptio personarum; sicut si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litteratior, erit acceptio personarum. Si autem ex hac consideratione in licentiando ad magisterium aliis præferatur, non erit acceptio personarum. Si ergo aliquis honos diviti exhibeatur propter causas ad quas divitiæ aliquid faciunt, non erit acceptio personarum; erit autem, si ad hoc nihil divitiæ operentur. Est autem duplex honor. Unus qui debetur alicui ratione sui ipsius propter ipsam virtutem; sicut est commendatio, invitatio, et hujusmodi; et ad hunc honorem divitiæ nihil faciunt : unde si talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio personarum : unde dicit Valerius Maximus quod honores qui virtuti debentur, sicut triumphi, et alia hujusmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant. Alius honos alicui debetur secundum statum quem habet in republica; sic enim in persona respublica honoratur; et propter hoc reges et principes et hujusmodi personæ honorantur, secundum illud I Pet. II, 17 : *Regem honorificate.* Et quia in terrena republica divites statum obtinent altiorem, ideo cives cœlestis Hierusalem, quasi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos conservantur, morem gerere, ut Augustinus dicit in lib. *De civit. Dei*, in his quæ non sunt contra Deum; et sic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum est [2].

Ad primum ergo dicendum quod in his quæ ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus præferre, sicut sunt ministrationes sacramentorum, et alia hujusmodi; sed in his quæ mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

Ad secundum dicendum quod etiam divitiæ, inquantum sunt quoddam bonum, sunt aliquid divinum, præcipue inquantum præbent facultatem ad multa bene agenda.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione sui ipsius.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « personarum; 2° de peccato infamiæ; 3° de petiositate vestium. »

[2] Al : « non est malum. »

ARTICULUS XIII.

Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo. — Art. CXIX ; et opusc. XIX, cap. XVI, et XXII.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis peccet infamiam non repellendo. Crudelis enim esse dicitur qui famam suam negligit. Sed crudelitas peccatum est. Ergo peccatum est infamiæ non resistere.

2. Præterea, Eccli. XVII, 12, dicitur : *Unicuique mandavit* Deus *de proximo suo,* ut scilicet ei prosit exemplo et verbo. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

Sed contra est quod contemnere infamiam videtur esse actus humilitatis. Unde in *Vitis Patrum* legitur de multis sanctis Patribus, qui proprias infamias sustinebant eas non repellentes. Ergo non est peccatum.

Respondeo dicendum quod utrumque, scilicet et contemptus famæ et appetitus potest esse laudabile et vitiosum. Fama enim non est necessaria homini propter se ipsum, sed propter proximum ædificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est ; appetere vero propter se ipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famæ ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero proximi ignavia et credulitas. Illi ergo quibus incumbit ex officio vel ex statu perfectionis aliorum saluti providere, peccant, nisi infamiam propriam juxta posse repellant. Alii vero quibus magis custodia suæ propriæ salutis imminet, possunt, suæ humilitati providentes, famam vel infamiam contemnere. Sed cum infamia dupliciter repellatur, scilicet occasionem subtrahendo, et linguas detrahentium conpescendo ; primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias sine scandalo activo transiri non posset, quod semper peccatum est ; sed secundo, modo non tenentur, nisi quatenus debet aliquis saluti proximorum providere ; et hoc est quod Gregorius dicit, lib. I *Homil. super Ezech.*, hom. IX, *Pat. lat.* t. LXXVI, col. 877 : « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ut [1] ipsi pereant ; ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat ; aliquando compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentiam corrumpant. » Et infra : « Hi etenim quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant. »

Ex his patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum uti pretiosis vestibus semper sit peccatum. — II-II, quæst. CLXIX, art. I, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod uti pretiosis vestibus semper sit peccatum. Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum est. Sed pretiosa vestimenta non portantur nisi ad inanem gloriam ; unde Gregorius in *Homil. de divite epulone*, homil. in Evang., lib. II. homil. LX, *Pat. lat.* t. LLXXVI, col. 1035. « Nemo quippe vestimenta pretiosa [2] nisi ad inanem gloriam quærit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria pretiosum vestimentum quæritur, ipsa [3] res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri. » Ergo usus pretiosarum vestium semper est peccatum.

2. Præterea, I Timoth. VI, 8 : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus;* Glossa : « Quod amplius est, a malo » *est.* Sed pretiositas vestium est amplius. Ergo est peccatum.

Sed contra est quod Seneca dicit ad quamdam Reginam : « Induere delicate, non propter te, sed ne dignitas regia vilescat. »

Præterea, I ad Timoth. II, 9 : *Non in tortis crinibus, vel auro aut margaritis, vel veste pretiosa. Glossa* : « ultra modum suum. » Ita si aliquis pretiosis vestibus secundum modum suum utatur, non peccat.

Respondeo dicendum quod aliter est hic loquendum de persona publica et de persona privata. Nam in persona publica consideratur et status dignitatis, et pro-

[1] « Ne ipsi pereant. »
[2] « Præcipua. »
[3] « Res ipsa. »

priæ personæ conditio : circa quæ duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, et ne ipse in superbiam efferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile ; et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriæ humilitatis; ita dumtaxat ne quæ ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, sicut Augustinus dicit. Et hac ratione laudabiliter sacerdos in divino officio pretiosis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus; et laudabiliter ab hujusmodi propter humilitatem in quibusdam religionibus abstinetur. In eo autem qui est privata persona, virtuosum est, si propter humilitatem abjectioribus indumentis utatur etiam quam status proprius requirat : unde Gregorius dicit in homil. prædicta : « Si abjectio pretiosi indumenti virtus non esset, Evangelista de Joanne vigilanter non diceret : *Erat indutus pilis camelorum.* » Licitum est autem ut secundum modum propriæ personæ pretiosis utatur; sed peccatum est, si proprium modum excedat. Et quia pretiosum dicitur relative, sicut et magnum, cum id quod est pretiosum uni, non sit alteri pretiosum; pretiositas vestium semper sonat in excessum proprii modi ; et secundum hoc semper est peccatum pretiosis vestibus uti; et sic loquitur Gregorius.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quæ nobis sunt necessaria, et convenientia nostri status.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæritur de culpa quæ contrariatur rectæ fidei ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum hæreticis sit communicandum ; 2° utrum redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.

ARTICULUS XV.

Utrum hæreticis sit communicandum. — II-II, quæst. XI, art. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæreticis sit communicandum. Dicitur enim Matth. XIII, 30, in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit messoribus : *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Messis autem est consummatio sæculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur hæretici , videtur quod hæretici non sint a communione fidelium separandi ante diem judicii.

2. Præterea, videntur contra hoc Domini præceptum facere principes hæreticos interficientes.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. VI, 17 : *Exite de medio eorum, et separamini;* et loquitur de infidelibus ; quod patet ex hoc quod præmiserat : *Nolite ducere jugum cum infidelibus.* Ergo hæreticis non est communicandum.

Respondeo dicendum quod hæreticis communicandum non est, duplici ratione. Una est ratione excommunicationis : nam, cum sint excommunicati, non est eis communicandum, sicut nec cum aliis excommunicatis. Alia [1] est specialiter ratione hæresis. Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat, secundum illud I ad Cor. XV, 33 : *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Secundo etiam ne videamur eorum perversæ doctrinæ aliquem assensum præstare. Unde in II Canonica Joan. X, dicitur : *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum in domum ducere, nec ave ei dixeritis : qui enim dicit ei ave, communicat operibus ejus malignis*; ubi dicit *Glossa* : « Secundum quod vox est instituta, communionem esse ostendit cum illo ; alioquin simulatio est, quæ in Christianis esse non debet. » Tertio ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris; unde, ibidem, dicit alia *Glossa* : « Et si vos forte decepti non estis, alii forsitan per talem vestram familiaritatem possent decipi, qui crederent illos placere vobis, et sic crederent illis. » Unde alia *Glossa* ibidem dicit : « Tanta Apostoli atque eorum discipuli in religione cautela utebantur, ut nec verbi quidem communionem cum aliquo eorum qui a veritate declinaverant, habere paterentur. » Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueretur propter ejus salutem [2].

Ad primum ergo dicendum quod in illo præcepto patris familias duplex con-

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « alia ratio est hæresis. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « loqueremur de ejus salute. »

ditio intelligitur. Una est, ut exponatur præceptum de universali separatione malorum a bonis ; et hoc accipitur ex ipsa quæstione messorum, qui dicunt : *Vis imus, et colligimus ea?* hoc enim non erit usque ad diem judicii. Secunda conditio est, ut intelligatur præceptum, quando mali sine periculo bonorum extirpari non possunt. Et hoc patet ex responsione patrisfamilias, qui dixit : *Ne forte colligentes zizania eradicetis simul cum eis et triticum.* Quod quidem tribus modis contingere posset. Uno modo, si aliquis præscinderetur antequam de ejus malitia constaret; unde dicit *Glossa* : « Monet Dominus ne ambigue judicemus. » Secundo, si non esset in malitia obstinatus : unde nullus excommunicatur nisi propter contumaciam ; unde dicit *Glossa* ibidem : « Monemur non cito amputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem. » Et Tit. ult., 10, dicitur : *Hæreticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Tertio, si simul boni cum malis involvantur ; propter quod dicit ibi *Glossa* Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi. Istis autem remotis, debent mali præscindi, secundum illud I Cor. v, 13 : *Auferte malum ex vobis.*

Et per hoc pate solutio ad secundum.

ARTICULUS XVI.

Utrum hæretici redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi. — II-II, quæst. xi, art. iv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hæretici redeuntes ad Ecclesiam non sint recipiendi; quia peccaverunt contra fidem, quæ est Ecclesiæ fundamentum ; et ideo in ædificatione Ecclesiæ non debent superædificari. Ergo non debent ab Ecclesia recipi.

Sed contra est quod Ecclesia nulli debet claudere gremium, sicut Christus, qui de se dicit : *Eum qui venit ad me, non ejiciam foras*; Joan. vi, 37 :

Respondeo dicendum quod quamdiu hujus vitæ status durat, homo non potest esse totaliter in peccato obstinatus : hoc enim erit in damnatis post mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus pœnitentiæ, et quilibet, quantumcumque delinquerit vel in fide vel in moribus, est ab Ecclesia recipiendus ad pœnitentiam : et contrarium dicere est hæresis Novatianorum. Sed tamen non est necessarium quod semper ad dignitatem recipiantur, nisi cum aliquibus misericorditer dispensaretur ; præcipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde speratur.

Ad primum ergo dicendum quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab Ecclesia recipi non debet; sed postquam conversus incipit habere, recipiendus est.

QUÆSTIO VIII.

Deïnde quæritur de hoc quod pertinet ad gloriam, scilicet de visione Dei in patria ; scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

ARTICULUS XVII.

Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam. — Art. i, et cxli ; et I, part. quæst. xii, art. i, et art. iv ad 3 ; et *De ver.*, quæst. viii, art. i; et IV, dist. xlix, quæst. ii, art. i.

Et videtur quod non. Intellectus enim ad intelligibile est aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam essentiam nulla est proportio, cum distent in infinitum. Ergo intellectus creatus divinam essentiam videre non potest.

2. Præterea, plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus increatus a sensu. Sed sensus non potest cognoscere spiritum. Ergo nec intellectus spiritum increatum.

Sed contra est : Exod. xxxiii, super illud : *Non videbit me homo, et vivet*, dicit *Glossa* Gregorii, lib. xviii, *Mor.*, num. 90, *Pat. lat.* t. LXXXVI, col. 93 : « Fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis [1] in claritate sua conspici, sed in natura minime videri : quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiæ aliud est claritas, aliud [2] est natura ; sed ipsa ei natura claritas, ipsa claritas natura est » et ita essentia Dei videbitur a beatis.

Respondeo dicendum quod necesse

[1] Al. : « dissimilitudinis. »

[2] « Et aliud natura. »

est ponere divinam essentiam videri a beatis. Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturæ. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum : quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturæ; quæ tantum habet de perfectione, quantum consequitur de de divina similitudine. Alio modo per operationem, ut prætermittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unitate personæ. Dico autem per operationem, inquantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitæ, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo ; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum ; quod est lumen gloriæ, de quo in Psalm. XXXV, 4, dicitur : *In lumine tuo videbimus lumen*; hoc non autem est per essentiam Deum videre. Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturæ, quod Deum per essentiam videbit : sicut Philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum quod proportio dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum ; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione , qualiter divina essentia nunquam videbitur ad intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio ejus, vel aliquam hujusmodi habitudinem habeat ad ipsum : et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de distantia secundum proprietatem naturæ, non solum secundum rationem cognitionis ; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus creatus [1] est intelligibilis.

QUODLIBETUM UNDECIMUM.

QUÆSTIO I.

Quæsitum fuit de Deo, de Angelis, et hominibus. De Deo vero quæsitum fuit : de immensitate ipsius, de cognitione ejus, et de prædestinatione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum solius Dei sit proprium esse ubique. — I part., quæst. VIII, art. II, et IV; et I, dist. XXXVII, quæst. II.

Circa immensitatem vero Dei quæsitum fuit utrum solius Dei sit proprium esse ubique. Ostendebatur quod non. Numerus enim est in rebus numeratis. Sed constat quod omnes partes universi sunt numeratæ. Ergo numerus est in omnibus partibus universi; et sic videtur quod sit ubique : non est ergo solius Dei proprium esse ubique.

2. Præterea, universale est quod est ubique et semper. Sed universale non est hoc quod Deus. Ergo non est proprium solius Dei esse ubique et semper.

3. Præterea, substantia spiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur esse ubique, pertinet ad substantiam corporalem, quia in solis corporalibus est proprie assignare locum. Ergo multo magis esse ubique pertinet ad substantias spirituales; et sic videtur quod non sit solius Dei proprium.

4. Præterea, ad commendationem terreni regis pertinet quod possit gubernare etiam in absentia sua regnum. Sed Deus est commendabilior omni rege. Ergo videtur quod etiam competat sibi ad suam commendationem quod gubernet totum mundum vel aliquas partes in absentia sua per providentiam; et sic non videtur quod sit Dei proprium esse ubique.

5. Præterea, constat quod quædam dicuntur Deo esse propinqua, et quædam remota; et quanto magis sunt remota, tanto magis sunt corruptibilia. Non autem possent dici aliqua propinqua et ali-

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « increatus. »

qua remota, si Deus esset ubique. Ergo videtur quod Deus non sit ubique.

6. Præterea, dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, constat quod illud corpus esset ubique. Non ergo est solius Dei proprium esse ubique.

Contra : Ambrosius, lib. I *De Spiritu sancto*, cap. VII, n° 81, *Pat. lat.* t. XVI, col. 723, probat Spiritum sanctum esse Deum, quia est ubique. Sed si esse ubique non esset solius Dei proprium, ratio sua non valeret. Cum ergo ratio hujusmodi valeat, videtur quod sit solius Dei proprium esse ubique.

Respondeo dicendum quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis ; et ideo secundum rationem virtutis cujuslibet rei spiritualis oportet nos loqui de loco in quo est. Virtus autem Dei est infinita : quæ quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo, quia non solum excedit creaturas quæ sunt, fuerunt et erunt; sed etiam omnes quæ possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quæ sunt, fuerunt et erunt ; sed etiam in illis quæ possunt imaginari esse. Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum : et ideo esse ubique proprie acceptum soli Deo competit ; aliis autem rebus competit esse ubique improprie. Unde distinguitur modus quo Deus est ubique, et quo aliæ res quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam hujusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quæ sunt, et præsentia sunt ; Deus autem non solum in his quæ sunt, sed etiam in imaginatis, et in præteritis et futuris. Item aliæ res non sunt ubique sicut in loco uno, sed sicut in diversis locis. Sed Deus ita est ubique, quod est in quolibet et in toto ; quia ejus virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari ; et ideo est in omnibus sicut in uno loco, et sicut in pluribus ; quod est proprie esse ubique. Unde, cum hoc modo solus Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

Ad primum ergo dicendum quod numerus non est in rebus numeratis sicut in loco, sed sicut accidens in subjecto. Præterea, unus numerus, licet sit in omnibus numeratis sicut unica essentia, non tamen est in qualibet parte ; quia non quælibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non est omnino unus, sed multitudo quædam ; Deus autem est in rebus per virtutem suam, et in singulis operatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem : non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore, sed quia abstrahit ab his quæ determinant locum et tempus determinatum ; et præterea universalia non sunt subsistentia.

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis excedit corporalem excessu dignitatis naturæ, sed non in virtute agendi : immo videmus quod multæ substantiæ spirituales habent determinata corpora in quibus agant, sicut anima rationalis corpus humanum. Et ideo non valet [1].

Ad quartum dicendum quod si rex non est ubique per totum regnum, est ex defectu regis terreni, propter circumscriptionem suæ substantiæ. Deus autem cum sit incircumscriptus, est ubique ; et tamen, si non esset ubique, nihilominus gubernaret omnia providentia sua. Unde in rege terreno non esse præsens est ad defectum, sed quod gubernet in absentia est ad commendationem. Deus autem et ubique est, et omnia gubernat.

Ad quintum dicendum quod hujusmodi distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem et dissimilitudinem : nam illa quæ magis assimilantur Deo dicimus esse sibi propinquiora ; quæ vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora.

Ad sextum dicendum quod dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, non tamen propter hoc posset imaginari quod esset ubique, sed in uno loco tantum : quia totum illud in quo esset, acciperetur pro uno loco ; et sic non attingeret quodlibet particulare, quod esse ubique complectitur in sua ratione.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omitt. : « et ideo non valet. »

QUÆSTIO II.

Circa cognitionem vero Dei quærebatur, utrum Deus cognoscat malum per bonum.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoscat malum per bonum. — *De ver.* quæst. III; art. IV; et I part., quæst. XV, art. III, ad I, et quæst. XVIII, art. IV, ad 4.

Et videtur quod non. Quia cognoscere unum per aliud pertinet ad defectum cognitionis. Sed in divina cognitione nullus potest esse defectus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

2. Præterea, cognoscere unum per aliud est in cognoscendo discurrere. Sed in divina cognitione non est discursus. Ergo, cum cognoscere malum per bonum sit cognoscere unum per aliud, videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

3. Præterea, quidquid Deus cognoscit, cognoscit per essentiam suam. Sed malum nec est effectus divinæ essentiæ, neque est ei oppositum, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima*, text. comm. XX, quod intellectus qui semper est in actu non cognoscit privationem. Sed intellectus divinus est semper in actu. Ergo etc.

5. Præterea, omne quod cognoscitur cognoscitur per aliquam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed malum non habet aliquam similitudinem in Deo. Ergo Deus non cognoscit malum per aliquod bonum quod in eo existat.

Sed contra est quod Augustinus dicit quod malum cognoscitur secundum quod ab ipso bono discordat.

Respondeo dicendum quod propria cognitio uniuscujusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In cognoscibilibus autem quædam sunt quæ habent rationem propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio ; quædam vero sunt quæ non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia : nam ratio cæcitatis non est absoluta, sed dependens, inquantum habet ordinem ad visum, cujus est privatio. Cum ergo Deus omnia [1] cognoscat secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud ; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependent. Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, inquantum scilicet discordat a bono creato ; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

Ad primum ergo dicendum quod in illis quæ habent rationem absolutam est ad defectum cognitionis cognoscere unum per aliud, sed non in illis quorum ratio est ad aliud, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod cognitio discursiva est cognoscere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non est discurrere cognoscendo ; et hoc modo cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod licet malum non sit oppositum divinæ essentiæ, tamen est oppositum effectui divinæ essentiæ ; nam bonum increatum non habet malum oppositum ; sed bonis effectibus qui causantur a bono increato, opponitur malum ; et inquantum discordat ab eis effectibus, cognoscitur.

Ad quartum dicendum quod illud habet locum in illo intellectu qui cognoscit res per adæquationem et species suas ; et iste modus cognoscendi non est in Deo, qui cognoscit omnia per essentiam suam.

Ad quintum dicendum quod licet malum non habeat aliquam similitudinem in Deo, tamen oppositum mali, idest bonum creatum, habet similitudinem in Deo sicut in causa sua ; et ita bonum cognoscitur per se ipsum, malum vero per bonum.

QUÆSTIO III.

Circa prædestinationem quærebatur, utrum prædestinatio imponat necessitatem.

[1] Al. : animam cognoscat. »

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio imponat necessitatem. — Art. CXVIII, ad 1; et I part. quæst. XXIII, art. VI, et quæst. XVI. art. VIII, corp.

Et ostendebatur quod sic. Constat enim quod prædestinatus omnino salvatur. Sed hoc non est, nisi necessarium esset prædestinatum salvari. Videtur ergo quod prædestinatio necessitatem imponat.

2. Præterea, ad Rom. IX, 16, dicit Apostolus : *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo videtur quod quidquid est de salute, sit ex sola prædestinatione divina, et ex nullo alio ; et sic videtur necessitatem imponere.

Contra : Augustinus dicit : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. »

Respondeo dicendum quod prædestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In prædestinatione enim tria sunt consideranda : quorum duo præsupponit ipsa prædestinatio, scilicet præscientiam Dei, et dilectionem, idest voluntatem qua vult prædestinatum salvare ; et tertium est ipsa prædestinatio, quæ nihil aliud est quam directio in finem quem vult Deus rei dilectæ. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. Et quod præscientia divina certitudinem habeat, patet. Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore ; et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, scilicet præsentis, præteriti, et futuri ; ut scilicet cognoscat præterit aut præterita, præsentia ut præsentia, futura ut futura. Naturalis [1] cognitio vero [2] divina est supra tempus, et mensuratur æternitate solum ; et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in æternitate, scilicet prout [3] sunt ei præsentia tam necessaria quam contingentia ; unde omnia cognoscit tamquam præsentia in sua præsentialitate. Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat præsentia, multo magis Deus omnia sibi præsentia certitudinaliter cognoscit : ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur : sicut videmus quod aliquis existens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem [4] aliquorum euntium per vias ; alius [5] autem qui est in plano non videt nisi quæ sunt sibi præsentia ; et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur : nam hoc non est nisi ex hoc quod in alto existens intuetur omnia ut præsentia quæ eunti in plano sunt præterita, scilicet illa quæ retro sunt ; præsentia, illa scilicet quæ sunt juxta se ; et futura, illa scilicet quæ anteriora sunt.

Quod autem voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum : quia *omnia quæcumque voluit, Dominus fecit.* Cujus perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi, inquantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse voluit quædam esse in universo necessaria, et quædam contingentia, constituit quasdam causas quibus contulit ut contingenter causarent, et quasdam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter, vel necessario ; sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere ; et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et sic quod Petrus vel Martinus salvetur, habet duas causas ; unam scilicet voluntatem divinam, et hæc habet certitudinem ; aliam liberum arbitrium et hæc habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus : quia quod sint contingentia [6], provenit eis ex causa proxima ; quod vero sint certa et necessaria, provenit eis ex causa prima. Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet : ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas ; quia non solum vult ea esse, sed tali modo esse, scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est.

Quod vero prædestinatio certitudinem

[1] Sic A, B, F. — Edit. omittunt : « naturalis. »
[2] Edit. addunt : « et certitudinaliter. »
[3] Sic A, B, F. — Edit. : « prout præsentia, et hoc tam. »
[4] Sic A, B, C, F. — Edit. : « venientium aliquorum et. »
[5] Sic A, B, C, F. — Edit. : « et alius in plano existens non videt. »
[6] Al. : « si sint contingentia. »

habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa prædestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duæ causæ ordinatæ, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In prædestinatione autem sunt duæ causæ, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus ; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium : et ideo oportet effectum prædestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, prædestinatio certitudinem habet ; quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo hujusmodi certitudo nullam prædestinatio necessitatem imponit.

Ad primum ergo dicendum quod hic prædestinatus omnino salvatur ex certitudine divinæ prædestinationis ; non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis : quia si talis est prædestinatus, necessario salvatur, non autem est necessarium simpliciter.

Ad secundum dicendum quod verbum Apostoli non est sic intelligendum quin sit necessarium velle et currere ex parte nostra ; sed quia principium primum bene operandi non est a nobis, sed a misericordia divina infundente gratiam ; nihilominus tamen oportet quod ex parte nostra sit aliquod principium.

QUÆSTIO IV.

Circa Angelos quæsitum fuit de motu Angeli, scilicet utrum motus ejus sit in instanti.

ARTICULUS IV.

Utrum motus Angeli sit in instanti. — Art. CLXXXVII ; et I part., quæst. LVIII, art. III, corp. et quæst. LXIII, art. VI, ad 4 ; et III part., quæst. XXXIII, art. I, ad 3.

Videtur quod sic. Constat enim quod mutatio Angeli simplicior est omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporalis in instanti, sicut illuminatio, et hujusmodi. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

2. Præterea, nobilissimæ creaturæ competit nobilissimus motus. Nobilissimus autem motus est ille qui fit in instanti. Ergo competit nobilissimæ creaturæ, scilicet Angelo.

Contra : omnis motus habet prius et posterius. Prius autem et posterius in motu est numerus temporis. Ergo in omni motu est tempus ; ergo nullus motus etiam Angeli est in instanti.

Respondeo dicendum quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit simul esse ; unde impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambos terminos complectatur.

Unde sciendum quod in rebus corporalibus duo termini motus vel mutationis dupliciter possunt se habere. Uno modo quod sit assignare instans in quo terminus « ad quem » primo est ; et aliud instans in quo terminus « a quo » ultimo est : et sic, cum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, sequitur quod de uno termino motus in alium fiat transitus per tempus ; et sic talis mutatio est in tempore, et non in instanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus est aliquod medium accipere, sicut inter album et nigrum, et inter esse hic et ibi. Sed aliqui termini mutationis sunt inter quos non est accipere medium, sicut inter album et non album ; inter ignem et non ignem ; inter tenebrosum et luminosum : quia affirmatio et negatio sunt secundum se immediata, et similiter privatio et forma in subjecto determinato ; et in talibus licet sit accipere instans in quo primo est terminus « ad quem, » non tamen est accipere instans in quo ultimo est terminus « a quo. » Cum enim inter quælibet duo instantia sit tempus medium, sequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum esset ; quod est impossibile, cum sint extrema omnino immediata. Oportet ergo dicere, quod cum illud instans in quo primo est terminus « ad quem » sit terminus alicujus temporis, in toto tempore præcedenti duret terminus « a quo ; » et sic, cum inter tempus et instans quod est terminus temporis, non sit tempus medium, non fit transitus de una extremitate in aliam in tempore, sed in instanti. Primo enim desinit esse terminus « a quo, » et incipit terminus « ad quem. » Et hujusmodi mutationes dicuntur esse instantaneæ, sicut illuminatio, generatio, et corruptio.

Sed oportet quod istæ mutationes sint termini motuum continuorum et in tempore existentium : quia tempus in quo est ultimo terminus « a quo, » mensurat aliquem motum, secundum quod subjectum accedit ad terminum « ad quem ; » sicut per alterationem materia disponitur ad formam, et per motum localem corpus luminosum accedit ad situm in quo illuminat. Et secundum hoc dicitur quod generatio et corruptio sunt termini alterationis, et illuminatio motus localis. Sic ergo duæ sunt mutationes corporalium ; sed neutra harum potest esse in motu Angeli. Cum enim motus Angeli attendatur secundum diversos contactus virtuales Angeli ad diversa loca, qui quidem contactus non sunt continui ; sequitur quod motus Angeli non sit continuus ; et ita tempus quod proprie mensurat motum Angeli, non est continuum, cum continuitas temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in IV *Physic.*, text. com. CIV. Non enim potest dici quod motus Angeli mensuretur tempore continuo quod est numerus motus cœli, quia motus Angeli non dependet ex motu cœli : et sic sequitur quod motus Angeli mensuretur quodam tempore, in quo sunt instantia sibi succedentia sine continuatione : quia tempus ex hoc quod est numerus, non est continuum, sed ex hoc quod est numerus motus continui. Sic ergo in motu Angeli duo extrema motus non sunt in duobus instantibus inter quæ sit tempus medium ; neque iterum unum extremorum est in tempore et aliud in instanti, quod terminat tempus ; sed duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quæ non est tempus medium : et sic oportet dicere quod motus Angeli sit in tempore, licet alio modo quam motus corporales sunt in tempore.

Ad primum ergo dicendum quod mutatio Angeli secundum prædicta ostenditur esse simplicior quam aliqua mutatio corporalis. Est enim simplicior quam illa mutatio cujus duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quæ cadit tempus medium : tamen inter duo instantia motus Angeli non cadit tempus medium : similiter etiam simplicior est quam illa cui unum extremum est in toto tempore continuo, cum unum extremum sit in instanti indivisibili, et tamen non intercidit tempus medium, sicut nec ibi. Et quia est simplicior, ideo etiam sequitur quod sit nobilior.

Unde patet solutio ad secundum.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de homine ; et circa hoc quæsitum est de partibus naturæ humanæ, de sacramentis gratiæ, et de conversatione humanæ vitæ. Circa primum quærebantur duo : 1° de anima ; 2° de corpore.

ARTICULUS V.

Utrum sint ejusdem substantiæ anima sensitiva et intellectiva. — De anima, art. x, corp.

De anima autem quæsitum est utrum sint ejusdem substantiæ anima sensitiva et intellectiva. Et ostendebatur quod non. Nam anima sensitiva educitur de potentia materiæ, intellectiva vero est per creationem. Non est ergo eadem substantia utriusque.

2. Præterea, in nulla substantia quæ sit una et eadem est eodem tempore motus ad opposita. Sed sensus et ratio eodem tempore moventur ad opposita, sicut dicit Apostolus ad Rom. VII, 22 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo sensitiva et rationalis non sunt unius substantiæ.

3. Præterea, corruptibile et incorruptibile non sunt ejusdem generis. Ergo nec idem numero. Sed anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo sensitiva et intellectiva non sunt eædem numero, et sic nec ejusdem substantiæ.

4. Præterea, anima sensitiva est communis nobis et brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiæ. Ergo et in nobis : non est ergo eadem cum intellectiva, quæ est per creationem.

Contra : unius perfectibilis una est perfectio. Sed corpus humanum est unum perfectibile. Ergo anima, quæ est ejus perfectio, est una.

Respondeo dicendum quod circa ordinem formarum est duplex opinio.

Una est Avicebron, et quorumdam sequacium ejus ; qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversæ formæ substantiales sibi invicem advenientes, sicut est substantia, est corpus, est animatum, et est animal. Dicunt ergo, quod quædam forma sub-

stantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quædam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo ; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sod hæc positio stare non potest : quia, cum forma substantialis sit quæ facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid ; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale : et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. Simile etiam esset in potentiis animæ ; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid ; aliæ vero essent accidentales : quod omnino est falsum.

Et ideo dicendum est quod hujusmodi formæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Est enim aliqua forma quæ non dat nisi esse corpus tantum ; aliqua est magis perfecta, quæ etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi ; aliqua, quæ cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas ; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima.

Unde dicendum est quod una et eadem essentia est animæ sensitivæ et intellectivæ ; sed intellectiva habet se ad sensitivam sicut perfectum ad imperfectum. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiæ, signum est, quia nisi vires animæ radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes suas, ad quid uniretur corpori, nisi esset ejusdem essentiæ cum anima sensitiva?

Sic ergo patet quod una essentia est animæ sensitivæ et intellectivæ ; sed differunt secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva educitur de potentia materiæ in brutis : in nobis vero non, sed est per creationem ; cum ejus essentia sit essentia animæ rationalis, quæ est per creationem.

Ad secundum dicendum quod non est conveniens aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita : et ideo, licet substantia animæ humanæ sit eadem sensitivæ et intellectivæ, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea quæ sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quæ ordinatur.

Ad tertium dicendum quod licet incorruptibile non sit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili ; et sic est in anima rationali : nam ipsa substantia animæ est incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in se, scilicet sensitivum, quod est commune etiam corruptibili.

Ad quartum dicendum quod licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei alia est in homine et alia in brutis ; et similiter alia in asino, et alia in equo et in bove ; et secundum quod differunt aliqua specie, ita etiam differt in eis anima sensitiva ; et ideo non sequitur, si in brutis educatur de potentia materiæ, quod etiam in homine : quia in homine est altioris speciei, et est per creationem, ut dictum est [1].

QUÆSTIO VI.

De corpore autem quæsitum est, utrum resurget idem numero.

ARTICULUS VI.

Utrum corpus resurgat idem numero. — IV, dist. XLIV, quæst. I, artic. I, quæst. I, corp.

Et ostendebatur quod non. Quia, secundum Philosophum in *Top.*, illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non ; non eadem accidentia ; quia nunc albus, crispus, niger, et hujusmodi, quæ tunc non erunt ;

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. — omittunt : « ut dictum est. »

non eadem etiam definitione ; quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero.

2. Præterea, identitas materiæ facit idem numero. Sed materia corporis resurgentis non erit eadem cum corpore quod nunc est, cum multæ formæ reiterentur in ea. Ergo corpus non resurget idem numero.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De anima*, quod non est eadem statua numero quæ destruitur, et de eodem ære reficitur. Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur non erit idem numero cum eo quod resurget.

4. Præterea, constat quod homo humanitate est homo, et una humanitate unus homo. Sed in corpore quod nunc est, et quod resurget, erunt duæ humanitates ; quia per mortem destruitur forma totius. Ergo erunt duo homines ; et sic videtur quod corpora non resurgent eadem numero.

Contra, Job. XIX, 37 : *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquid sit idem numero requiritur identitas principiorum essentialium. Unde quodcumque principiorum essentialium, etiam in ipso individuo, varietur, necesse est etiam identitatem variari. Illud autem est essentiale cujuslibet individui quod est de ratione ipsius ; sicut cuilibet rei materiali sunt essentialia materia et forma : unde si accidentia varientur et mutentur, remanentibus principiis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem. Cum ergo principia essentialia hominis sint anima et corpus, et hæc remaneant, quia resurget eadem anima et idem corpus, dicendum quod corpus hominis resurget idem numero.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit ex falso intellectu litteræ. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium ; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subjectum est idem cum accidente, proprio, et definitione ; et non illa quæ habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod objiciens false intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat objectio, dicendum quod intelligitur de accidentibus individuantibus, scilicet de dimensionibus ; et erunt hæc in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus ; Job. VIII, 21 : *Implebitur os tuum risu, et labia tua jubilo.* De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi quæ ex se habet quod sit mortalis.

Ad secundum dicendum quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quæ facit principium in numero ; sed una materia secundum quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero ; unde licet multæ formæ reiterentur in anima corporis resurgentis, tamen resurget corpus sub ejusdem dimensionibus, et cum eisdem principiis essentialibus.

Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit contrarium : ipse enim vult, si statua reficiatur ex eodem ære, quod sit eadem numero. Nihilominus tamen dicendum quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere vel in specie ; quia vel per materiam suam, vel per formam suam. Naturalia autem ponuntur in genere vel specie tantum per formam suam ; formæ autem artificiales, quia sunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere vel specie per materiam ; naturales vero non, quia sunt substantiales. Dico ergo quod si consideretur statua prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem statua ; si vero consideretur prout ponitur in genere vel specie per formam, sic dico, quod non reficitur eadem, sed alia ; quia alia est forma hujus, et alia illius. In corpore autem non est sic ; quia in corpore erit eadem forma.

Ad quartum dicendum quod non sunt duæ humanitates in corpore quod corrumpitur et quod resurgit, sed una : quia principia essentialia non mutantur, sed sunt eadem.

QUÆSTIO VII.

De sacramentis vero gratiæ quæsita sunt tria : 1° de sacramento confirmationis ; 2° de sacramento Eucharistiæ ; 3° de sacramento matrimonii.

ARTICULUS VII.

Utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius. — IV, dist. XIII, quæst. I, art. I, quæst. I.

Circa primum quæritur utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius; et videtur quod non solum Episcopus, sed etiam quod quilibet sacerdos possit conferre. Constat enim quod in confirmatione confertur gratia spiritualis. Sed hujus gratiæ collatio sic est ordinata, ut non possit impediri : constat autem quod per absentiam Episcoporum multoties impeditur, quia non sunt ubique præsentes. Ergo debet conferri per ministerium sacerdotum qui sunt præsentes.

2. Præterea, sacramenta instituta sunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, si solus Episcopus conferret hoc sacramentum, in quo datur robur Spiritus sancti; quia non omnes habent opportunitatem Episcopi. Ergo debet fieri per sacerdotes, per quos possunt omnes consequi hanc utilitatem.

3. Præterea, constat quod sacramentum baptismi est majus quam sacramentum confirmationis. Sed baptismus potest conferri per quoslibet sacerdotes. Ergo multo magis confirmatio.

In contrarium est Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo dicendum quod proprius minister sacramenti confirmationis est Episcopus; et hoc probatur ratione et auctoritate.

Ratione quidem, quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione constituatur, cum detur ad robur Spiritus sancti, ut scilicet homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus; unde et propter hoc fit in fronte, ut non pertimescat nec confundatur proponere fidem coram omnibus et defendere. Sicut autem Dionysius, cap. III, *De cœlest. hier.*, *Pat. græc. lat.* t. III, col. 166, dicit, tres sunt actiones hierarchicæ; purgare, illuminare et perficere. Purgare est proprium diaconorum; illuminare præsbyterorum, et hoc consistit maxime in Eucharistia; perficere vero est Episcoporum; et ideo omnia sacramenta quæ ad perfectionem conferuntur pertinent ad collationem Episcopi; quæ sunt collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum. Unde alius non potest conferre confirmationis sacramentum nisi Episcopus.

Hoc etiam patet auctoritate Scripturæ. Confirmatio enim successit in locum impositionis manuum : hoc autem non poterat fieri nisi per solos Apostolos; unde et per Philippum, qui prædicaverat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus; Apostoli qui erant Hierosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem : et postea sequitur, Act. VIII, 17 : *Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Unde, cum Episcopi succedant in locum Apostolorum, solis Episcopis debetur collatio sacramenti confirmationis.

Invenimus tamen quod aliqua quæ in quadam perfectione constituunt, ex dispensatione committuntur simplicibus sacerdotibus, sicut collatio minorum ordinum, et hujusmodi; quod etiam de confirmatione fieri posset cum dispensatione, sine qua nullus debet conferre hoc sacramentum nisi solus Episcopus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnia sacramenta in quibus confertur gratia spiritualis potest conferre sacerdos; unde licet in sacramento confirmationis conferatur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectiori modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur solis Episcopis propter perfectionem in qua constituit. Nec obstat de impedimento; quia possunt recurrere ad civitates, in quibus sunt Episcopi præsentes.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod sacramentum baptismi est majus necessitate, non perfectione : et ideo propter ejus necessitatem non solum sacerdotes, sed etiam quilibet christianus potest baptizare in articulo necessitatis, ubi non habetur copia sacerdotis, servata nihilominus forma sacramenti. Confirmatio vero, quia non est adeo necessaria, et constituit in quadam perfectione, ut dictum est, majoribus reservatur, scilicet solis Episcopis.

QUÆSTIO VIII.

Circa sacramentum Eucharistiæ quæsita sunt duo : 1° de illis qui excluduntur a consecratione per fornicationem ; 2° de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. — III part., quæst. LXXXII, art. IX ; et IV, dist. V, quæst. II, art. II, quæst. IV, corp.

Ad primum quæsitum est utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. Videtur quod non possit audire sine peccato mortali. Ecclesia enim præcepit sub anathemate quod nullus audiat Missam a fornicario sacerdote. Sed facere contra hujusmodi mandatum, est peccatum mortale. Ergo etc.

Contra est quod in multis locis per mundum sustinetur.

Respondeo dicendum quod circa hoc est considerandum quod aliquid quantum ad jus naturale est per se malum, et aliquid malum est quantum ad jus positivum. Quicumque enim sacerdos in peccato mortali existens celebrat peccat mortaliter ; unde si constaret mihi eum esse in peccato mortali, et inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter : et hoc est secundum ipsum jus naturale, quia hoc est provocare eum ad peccatum mortale. Jus autem positivum addit plus, quod non solum non debeam inducere eum ad celebrandum, sed etiam si audiam ejus Missam, pecco mortaliter; quod quidem institutum est in pœnam sacerdotis fornicarii.

Attendendum tamen est quod hoc non intelligitur de quolibet sacerdote fornicario, sed de publicis fornicariis; qui proprie dicuntur publici, quando judicio et sententia Ecclesiæ vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Missam peccat mortaliter.

Ad illud quod objicitur, dicendum quod si sustinetur a prælatis, propter hoc non excusatur ; quia hoc est vel propter negligentiam, vel propter miseriam et defectum ipsorum prælatorum, qui non sunt ausi corrigere alios, cum in se multa corrigenda cognoscant; vel etiam propter timorem aliquando : unde non excusantur propter hoc.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter. — IV, dist. XVIII, quæst. I, art. IV, quæst. III.

Circa secundum quæsitum fuit utrum aliquis loquendo, comedendo seu stando cum excommunicatis peccet mortaliter. Et videtur quod sic : quia multi magistri *Decretorum*, et similiter Magister, hoc dicunt [1].

2. Præterea, facere contra præcepta Ecclesiæ est peccatum mortale. Sed ecclesia mandat quod nullus loquatur nec comedat cum excommunicatis. Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

3. Præterea, quædam *Decretalis* dicit, ubi consulebatur summus Pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod « hoc etiam pro vitando dispendio mortis non debet facere ; » et hujus assignat causam, dicens : « quia est peccatum mortale. » Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis, peccet mortaliter.

Contra est quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod homo [2] per excommunicationem separatur a communione hominum, inquantum contingit separari a communione fidelium. Dico ergo, quod aliquis potest communicare seu participare cum excommunicato directe et indirecte. Directe quidem in his quæ sunt fidelium ; et sic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter. Quia si communico secum in divinis; sicut si orem pro eo, vel audiam Missam

[1] Sic A, B, C, F. — Edit : « *Decretorum et magni hoc dicunt.* »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. : « quod aliquis per excommunicationem separatur a communione fidelium, non autem hominum, nisi per accidens, quia in tantum separatur a communione hominum, in quantum convenit. »

cum eo, et in aliis spiritualibus. Item si ex contemptu; et hoc in quocumque communicat quis cum eo quasi contemnens mandatum Ecclesiæ, peccat mortaliter. Item quicumque participat secum in crimine et in causa. Indirecte vero communicat quis cum eo in his quæ sunt hominis, sicut in verbo, in cibo, et in his quæ sunt simpliciter humanæ conservationis; et secundum hoc non peccat mortaliter, sed venialiter, nisi faciat ex contemptu, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod opinio Decretistarum non est vera : quia ipsi plus assentiunt in his et sequuntur jus humanum quam divinum, cum plus sit assentiendum divino quam humano : et ideo melior est opinio aliorum qui dicunt contrarium.

Ad secundum dicendum quod communicare cum excommunicato directe est contra præceptum Ecclesiæ, et est peccatum mortale; sed indirecte non est contra, sed præter præceptum Ecclesiæ : et hoc non est peccatum mortale, sed veniale. Unde sciendum est quod quædam sunt per se malum; et hæc non possunt fieri sine peccato; sicut communicare excommunicato in his quæ sunt excommunicati; et ideo non possunt fieri sine peccato mortali. Quædam vero sunt occasiones malorum tantum; et ista possunt fieri sine peccato mortali; et sic est loqui vel comedere cum excommunicatis.

Ad tertium dicendum quod non solum quis debet subire mortem antequam peccet mortaliter, sed etiam antequam peccet venialiter : quia peccatum inquantum peccatum nunquam est eligibile: si enim esset eligibile, nunquam esset peccatum; et sic non peccarem si facerem. Et ideo per hoc non concluditur quod ideo non sit participandum eis quia est peccatum mortale, et quia qui hoc facit, peccat mortaliter : quia, etiam si esset veniale, non esset participandum eis; et tamen non peccaret mortaliter participando. Vel dicendum est quod *Decretalis* illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

QUÆSTIO IX.

Circa sacramentum matrimonii quæsita sunt duo : 1° de maleficiatis; 2° de frigidis

ARTICULUS X.

Utrum maleficia impediant matrimonium.
IV, dist. XXXIV, quæst. IV, art. III.

Ad primum quæsitum est utrum maleficia impediant matrimonium; et videtur quod non. Quia opus Dei est fortius quam diaboli. Sed matrimonium est opus Dei, maleficium vero opus diaboli. Ergo matrimonium est fortius maleficio : non ergo impeditur per ipsum.

Contra : major est potestas dæmonis quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire. Ergo et dæmones.

Respondeo dicendum quod matrimonium est quasi quoddam pactum : nam per matrimonium unus tradit potestatem sui corporis alteri ad carnalem copulam. Constat autem quod pactum de impossibili nullum est, cum nullus possit se obligare ad impossibile, et ideo quando aliquis obligat se per matrimonium ad carnalem copulam, si hoc sit ei impossibile, matrimonium nullum est.

Sed notandum est quod impossibilitas carnalis copulæ ex aliquo impedimento proveniens potest dupliciter considerari : quia vel illud impedimentum est superveniens matrimonio jam consummato, vel præcedens. Si est superveniens, tunc matrimonium jam consummatum nunquam solvitur; si vero impedimentum præcedat, tunc matrimonium nondum consummatum solvitur.

Item circa hoc sciendum quod impedimenta hujusmodi vel sunt perpetua, vel ad tempus. Si sunt perpetua, tunc matrimonium illud simpliciter impeditur; si vero sunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur simpliciter, sed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utrisque præcedat.

De maleficiis autem sciendum est quod quidam dixerunt quod maleficium nihil est, et quod hoc proveniebat ex infidelitate : quia volebant quod dæmones nihil sunt nisi imaginationes hominum, inquantum scilicet homines imaginabantur eos, et ex ista imaginatione territi lædebantur. Fides vero catholica vult quod dæmones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam. Et ideo hujusmodi impedimenta si præcedant et sint perpetua, ut dictum est, simpliciter impediunt matrimonium.

Ad primum ergo dicendum quod etiam

diabolus est opus Dei, et non solum matrimonium; et inter opera Dei unum est fortius alio, et unum impeditur per aliud magis forte. Unde, cum diabolus sit fortior quam matrimonium, nihil prohibet per ipsum matrimonium impediri.

ARTICULUS XI.

Utrum frigiditas impediat matrimonium. — IV, dist. XXXIV, art. IV, ad 3, et dist. XXXVI, art. I, et dist. XXXIX, art. IV, ad 3.

Circa secundum quæsitum est utrum frigiditas impediat matrimonium. Videtur quod non. Quia senes sunt frigidi, et tamen contrahunt matrimonium.

In contrarium est quia nullus obligat se ad impossibile. Sed impossibile est frigidis carnaliter alicui copulari. Ergo si ad hoc obligant se, pactum hujusmodi nullum erit.

Respondeo dicendum quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium sicut maleficium; cum sit eadem impossibilitas in utroque : nihilominus tamen differt frigidus et maleficiatus. Frigidus enim est impotens simpliciter quantum ad omnes; maleficiatus vero est quidem impotens, non tamen quo ad omnes, sed quo ad unam tantum. Nam maleficium consistit in imaginatione viri respectu unius mulieris; inquantum scilicet operatione dæmonis fit illi abominatio alicujus mulieris quam propter horrorem refugit, et respuit. Et ideo aliter impedit frigiditas, et aliter maleficium. Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat absque omni spe contrahendi, si ab una impediatur. Unde si aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas solvit contractum, et dirimit [1] contrahendum. Maleficiatus vero impeditur quantum ad istam tantum; unde datur ei licentia nubendi alteri, et mulieri similiter [2].

Ad primum ergo dicendum quod senes sunt frigidi non quidem ad actum generationis, sed ad generationem prolis : et ideo cum possint carnaliter copulari, non solvitur matrimonium. Frigiditas vero quæ omnino carnalem copulam impedit, solvit matrimonium.

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. : « impedit. »

[2] Edit. addunt : « unde maleficium solvit contractum, et non dirimit contrahendum. »

QUÆSTIO X.

Circa conversationem vero humanæ vitæ quæsita sunt quædam per comparationem ad proximum, quædam vero per comparationem ad res quæ in usum hominum veniunt. Per comparationem vero ad proximum quæsitum est de correctione fraterna; circa quam duo quæsita sunt.

ARTICULUS XII.

Utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum vel fratrem suum. — III part., quæst. LX, art. 1; *De mal.*, quæst. III, art. II, ad 1.

Primo utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum, vel fratrem suum. Videtur quod occulte. Matth. XVIII, 15 : *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum.* Videtur ergo quod occulte sit corrigendus frater delinquens.

1. Contra I ad Tim. V, 20 : *Peccantem coram omnibus argue.*

2. Præterea, aliquæ constitutiones hoc habent, ut scilicet publice corrigatur.

Respondeo dicendum quod hujusmodi correctio ex caritate debet procedere; et inde est quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternæ correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi præferat commune bonum : item ut velit bonum proximi et conscientiæ et famæ; et in his magis velit bonum conscientiæ, quando utrumque haberi non potest. Et ideo his consideratis, credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum ; cum præponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famæ, sive conscientiæ. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scilicet bonum famæ et conscientiæ, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem Evangelii debet secum adhibere

alium, vel etiam referre Ecclesiæ. Nihilominus tamen et in hoc servandus est ordo; ut si peccatum sit publicum, publice corrigatur; si vero occultum occulte; et ideo dicitur : *Si peccaverit in te frater tuus*, idest te sciente solum etc., quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur : *Peccantem*, scilicet publice, *coram omnibus argue*.

Et sic patet solutio ad primum utriusque partis.

Ad aliud vero dicendum quod illud constitutionibus ordinatum est, et servari debet in his quæ vergunt in periculum et detrimentum societatis et collegii.

ARTICULUS XIII.

Utrum si aliquis sciat peccatum proximi peccet mortaliter referendo illud statim prælato suo. — Art. XIII, XVI.

Secundo quæritur utrum si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim prælato suo. Videtur quod sic. Quia facere contra ordinem Evangelii est peccatum mortale. Sed statim referre prælato est contra ordinem Evangelii. Ergo peccat mortaliter.

2. Contra est, quia hoc faciunt multi viri perfecti; qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

3. Præterea, prælati possunt non solum de præteritis, sed et de futuro præbere cautelam : et ideo si eis referatur, non videtur esse peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod verbum Domini quod dicit Matth. XVIII, de correctione fraterna, est intelligendum sicut alia verba quæ dicit pertinentia ad humanos actus, et servari debet secundum quod dependet a caritate; et ideo dico, quod semper cum debitis circumstantiis intelligenda sunt, sicut alia [1]. Sciendum est autem quod in criminibus tripliciter proceditur secundum jura. Quia per inquisitionem; et hoc est in peccatis publicis; et non debet fieri, nisi præcedat clamor congregationis. Item per denuntiationem et per accusationem; et hoc est in privatis. Si autem procedatur per accusationem, tunc debet fieri præscriptio, quia obligatur accusans ad talionem; et in hoc intenditur ut finis bonum reipublicæ; unde hoc potest fieri secundum voluntatem, sive publice, sive privatim. Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet præcedere fraterna admonitio, quia finis hujus est emendatio proximi; et ideo debet servari ordo fraternæ correctionis.

Utrum autem statim cum quis scit fratrem suum pecasse, debeat denuntiare prælato, dico quod in his distinguendum est de conditionibus subditi et prælati. Nam si ego scio quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare prælato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per prælatum, et prælatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi : et tunc non dicit Ecclesiæ, quia non dicit ei sicut prælato, sed sicut personæ proficienti ad correctionem proximi et emendam. Sed quia, propter conditionis diversas prælatorum et subditorum, non potest in hoc dari generale judicium; quia aliquando prælatus vel movetur ad odium adversus subditum, vel subditus non bene ferret verba prælati : ideo tenendum est hoc pro regula quod in omnibus istis semper servanda est caritas, et quod melius et magis expedire videtur : et si hoc intendat, scilicet emendam proximi, et servet quantum potest bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; si vero denuntiet cuicumque personæ hoc ex malitia, et ut proximus confundatur vel deprimatur, tunc denuntians sive accusans peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum quod si statim aliquis referat prælato adhibens debitas circumstantias, et considerans magis expedire, non facit contra præceptum Evangelii, quia non dicit hoc Ecclesiæ, sed personæ proficienti, ut dictum est [2].

Ad secundum dicendum quod etiam perfecti viri peccarent mortaliter, si denuntiando prælato vel alicui personæ intenderent aliquid quod est contra intentionem præcepti.

Ad tertium dicendum quod si aliquis referat prælato culpam proximi, intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid hujusmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc sive prælato sive alicui amico

[1] Sic A, B, C, F. — Edit. omittunt : « sicut alia. »

[2] Sic A, B, C, F. — Edit. addunt : « et ideo non peccat mortaliter. »

suo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter, licet incaute agat.

QUODLIBETUM DUODECIMUM.

—

QUÆSTIO I.

Quæsitum est de rebus quæ sunt supra hominem, et de rebus humanis. Circa primum quæsitum est de Deo, de Angelis, et de cœlo. Circa primum quæsitum est de Deo quantum ad suum esse, quantum ad suam potentiam, quantum ad ejus prædestinationem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit tantum unum esse. — I part., quæst. III, art. III; et I dist. VIII, art. I.

Circa primum quæsitum est utrum in Deo sit tantum unum esse, scilicet essentiale, ut præter illud sit etiam in Deo esse personale. Et videtur quod sic. Quia aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, et aliud Spiritum sanctum esse. Sed esse essentiale non est aliud et aliud. Ergo etc.

2. Præterea, proprium formæ est quod det esse. Sed in divinis sunt tres proprietates personales quæ obtinent vicem formæ. Ergo etc.

Contra : Augustinus dicit : « In divinis tantum unum esse. »

Respondeo dicendum quod veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quæ est secundum relationes oppositas ; relatio autem, sicut et quælibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest ; unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quæ refertur ; sed distinguitur solum ex parte ejus cui opponitur : et ex hac parte non consideratur [1] esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus ; et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet essentiale.

Ad primum ergo dicendum quod esse dupliciter dicitur : quandoque enim esse idem est uod actus entis ; quandoque autem significat compositionem enuntiationis ; et sic significat actum intellectus, quo modo intelligitur quando dicitur quod aliud est esse Patris et aliud Filii, non primo modo.

Ad secundum dicendum quod sicut et quælibet forma, paternitas facit esse, scilicet Patrem, qui est divinum esse, et facit tantum unum esse, inquantum paternitas facit esse.

QUÆSTIO II.

Deinde quæsitum est de potentia Dei.

ARTICULUS II.

Utrum [2] Deus possit facere contradictoria esse simul vera, et infinita esse simul actu.

Et primo, utrum Deus possit facere contradictoria simul esse ; 2° utrum possit facere infinita in actu.

Ad primum ergo dicendum quod non : et hoc non importat in Deo imperfectionem potentiæ; sed quia hoc non habet rationem possibilis. Nam omnis virtus activa producit effectum sibi similem. Omne autem quod agit, agit inquantum est ens actu. Ergo effectus agentis est ens actu. Quidquid ergo repugnat ei quod est esse actu, repugnat potentiæ activæ : quod esset, si contradictoria simul essent.

Ad secundum dicendum quod esse aliquid infinitum actu posset suspicari ex primo aspectu quod esset impossibile : quia sequeretur illud esse æquale Deo. Sed hoc non sequitur : quia ei quod est infinitum omnibus modis, non adæquatur illud quod est infinitum uno modo. Dato enim quod esset ignis infinitus secundum magnitudinem, non adæquabitur Deo : quia etsi sit infinitus ignis in quantitate, tamen est quid finitum specie ;

[1] Al. : « desideratur. »
[2] Editio Patavina an. 1698 : « Utrum possit Deus facere ut contradictoria sint simul. » In Veneta editione 1611, apud Junctas, deest omnino titulus.

Deus autem omnibus modis est infinitus. Cum ergo quæritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non. Potentiæ enim agentis per intellectum aliquid repugnat dupliciter : uno modo quia repugnat potentiæ ejus; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiæ Dei absolutæ, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per Verbum, quod est formativum omnium ; unde oportet quod omnia quæ agit sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiæ. Si ergo Deus hoc ageret, sequeretur quod opus Dei esset aliquid informe; et hoc repugnat ei per quod agit, et modo agendi; quia per Verbum suum omnia agit, quo omnia formantur.

QUÆSTIO III.

Deinde quæsitum est de prædestinatione utrum sit certa.

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio sit certa. — I part., quæst. xxv, art. III, et art. VI, et art. VIII, ad 3; et *De ver.*, quæst., VI, art. III.

Et videtur quod non, quia possibile est prædestinatum damnari, sicut Petrum, si fuisset statim mortuus quando peccavit Christum negando.

2. Si vero dicas quod prædicta locutio est de dicto vera, de re vero non; contra : Quia hoc habet locum in formis separabilibus; sed hæc forma quæ est prædestinatio est inseparabilis.

Respondeo dicendum quod prædestinatio est quædam pars divinæ providentiæ : providentia autem dicit directionem aliquorum in finem; et hæc præsupponit scientiam et voluntatem. Sic ergo prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, qui non potest falli; et ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere ; et ex parte providentiæ, quæ certissimo modo ducit ad finem, cum Deus sit sapientissimus.

Ad primum ergo dicendum quod prædestinatio habet certitudinem, et tamen non est necessarium prædestinatum salvari, sed remanet contingens. Dictum est enim quod habet certitudinem ex scientia, voluntate, et providentia; et nullum istorum contingentiam impedit. Scientia non, quia scientia Dei est futurorum prout sunt in præsenti, et secundum hoc sunt determinata. Voluntas non, quia voluntas Dei est principium totius entis; ergo non cadit sub ratione contingentiæ vel necessitatis, sed hæc effluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quædam contingentia, præparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur; non tamen omnia necessario eveniunt, sed eo modo quo Deus vult ea esse, et vult quod sint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

Ad secundum dicendum quod bona est distinctio. Sed ad objectum de formis dicendum quod aliter est de formis realibus, et aliter de prædicatis quæ important aliquid pertinens ad actum rationis : quia in primis, scilicet realibus, si in eis debeat habere locum talis distinctio, oportet inesse separationem in re et in consideratione ; in secundis non requiritur, sed oportet quod res illa cadat sub alia consideratione. Et sic dico quod iste prædestinatus potest considerari vel ut in se, vel ut divinæ cognitioni relatus; et sic uno modo attribuitur ei quod possit damnari, alio modo non.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia subsint fato.

Deinde quæsitum est de fato, utrum omnia subsint fato.

Respondeo dicendum quod primo oportet scire quid sit fatum; et sic postea faciliter patebit ad propositum. Videmus autem multa contingenter evenire ; et ideo olim fuit dubium utrum ista quæ variabiliter et inordinate contingunt reducantur in aliquam causam ordinantem. Et qui dicunt non, dicunt fatum nihil esse, ut Tullius dicit. Quidam dicunt quod in aliquam causam superiorem ordinantur: et isti nominaverunt fatum a « for faris, » quasi hic omnia sint præfata a quadam superiore causa.

Sed horum est triplex opinio. Quidam enim reduxerunt hoc in quamdam seriem

causarum quam dicunt fatum, sicut Stoici, qui dicunt quod nihil est quod non habeat causam, et posita causa necesse est ponere effectum. Si ergo evenit vel est talis vel talis effectus, habuit causam, et hæc causa aliam causam, et sic deinceps : sicut aliquis est occisus de nocte, quia exivit domum ; quare exivit domum, quia sitivit ; quare hoc, quia salsa comedit ; et sic quia comedit salsa, ex necessitate moritur. Aristoteles respondet negans duo prima. Primo dicit quod non quicquid fit, habet causam, sed tantum quod fit per se. Quod autem ego occidar me exeunte, est per accidens. Secundo dicit quod non, posita causa, ponetur effectus ; quia potest impediri ; et ideo non sequitur, vel non stat series causarum.

Alii reducunt hæc in aliam causam, scilicet in corpora cœlestia, ex quorum necessitate dicunt omnia accidere : unde dicunt quod fatum nihil aliud est quam vis positionis siderum. Hæc autem opinio dupliciter est falsa. Primo quantum ad res humanas, quæ proveniunt ab intellectu, quia cum sit virtus incorporea, non subjacet actioni alicujus corporis ; et ponere animam subjacere virtuti corporum cœlestium, nihil aliud est quam ponere intellectum non differre a sensu, ut dicit Philosophus in I *De anima*, in fine, text. comm. CL ; tamen per accidens et occasionaliter subditur anima cœlo, inquantum intellectus afficitur per passionem corporis, non tamen ex necessitate movetur ab eo. Secundo, quia multa in rebus naturalibus contingunt quæ non accidunt ex necessitate cœli, sed per accidens, et non habent causam.

Alii reducunt omnia hæc in causam supra cœlestem, scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt prædeterminata et ordinata ; et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiæ : quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina ; fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus ; unde Boetius : « Fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhærens. »

Sic ergo accipiendo fatum, potest dici quod omnia subjiciuntur fato ; unde dicitur Osee II, 16, super illud : *Non vocaberis ultra Baalim, sed vir meus*, quod idem est utrumque ; sed Deus noluit hoc, quia Baalim nomen erat cujusdam gentium ; et ideo sunt vitanda nomina gentilium, cum quibus nec nomina convenit habere communia. Et ideo Augustinus dicit : « Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat ; » ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.

QUÆSTIO IV.

Deinde quæsitum est de Angelis ; et circa hoc quæsita sunt duo.

ARTICULUS V.

Utrum esse Angeli sit accidens ejus.

Primo utrum esse Angeli sit accidens ejus. Et videtur quod non. Quia accidens intelligitur inesse alicui præexistenti. Angelus autem non præexistit ipsi esse.

Contra : Hilarius dicit etc.

Respondeo dicendum quod opinio Avicennæ fuit quod unum et ens semper prædicant accidens. Hoc autem non est verum ; quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens ; sed unum, prout est principium numeri, signat accidens.

Sciendum ergo quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se ; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse ; unde esse est complementum omnis formæ, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu ; et sic nulla forma est nisi per esse.

Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formæ existentis, sive sine materia, sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium ; inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi inquantum participat operationem divinam ; et sic, proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiæ ; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est ejus essentia.

ARTICULUS VI.

Utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Secundo quæsitum est utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Respondeo dicendum quod cognoscere cogitationes cordis potest contingere dupliciter; in se et per se, et in aliquo effectu. Primum solius Dei est; Hierem. XVII, 9 : *Pravum est cor hominis et inscrutabile;* unde nec Angeli sic eas cognoscunt : cujus ratio est triplex. Una propter debilitatem esse quod habet; eo quod supra gradum quo aliquid est ens in potentia, est gradus quod res sunt in anima. Alia ratio est, quia quod est in veritate causæ alicujus non potest cognosci nisi a causa quæ nata est movere illam; voluntatem autem movet solus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit. Alia ratio est, quia Angeli illa quæ cognoscunt naturaliter cognoscunt per species naturaliter inditas, et hæ sunt species rerum naturalium, non autem cogitationum : quia hæc non reducuntur ad causam naturalem, vel non pertinent ad cognitionem naturalium. Tamen per effectus cogitationum cognoscunt cogitationes, sicut et homo facit, cum ipsi subtilius cognoscant effectus qui causantur ex cogitationibus. Nam secundum cogitationes homo afficitur aliqua passione, et per eas movetur cor; et hos motus subtilius ipsi cognoscunt quam nos; et sic aliquid cognoscunt de cogitationibus cordis; et hoc Augustinus dicit in lib. *De divinat. dæmonum;* licet alibi dicat, quod determinare in eis talem cognitionem sit præsumptuosum.

QUÆSTIO V.

Deinde quæsitum est de cœlo; et circa hoc quæsitum fuit, utrum cœlum vel mundus sit æternus.

ARTICULUS VII.

Utrum cœlum vel mundus sit æternus.

Respondeo dicendum quod non; sed mundum incepisse est de numero eorum quæ cadunt sub fide, non sub demonstratione. Nam quæ dependent ex simplici voluntate Dei possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas ex parte Dei : divina autem bonitas, quæ est finis rerum, potest ita esse si non sit mundus sicut si sit mundus.

ARTICULUS VIII.

Utrum cœlum sit animatum.

Secundo quæsitum est utrum cœlum sit animatum.

Respondeo dicendum quod de hoc diversimode sentiunt doctores Ecclesiæ. Hieronymus enim dicit super *Ecclesiasten* quod sol est animatus; Damascenus hoc negat : et hæc differentia etiam est apud Philosophos. Plato enim et Aristoteles ponunt corpora supercœlestia animata esse; Anaxagoras vero non; et ideo legitur fuisse occisus. Ego autem dico, secundum Augustinum II *Super Genesim ad litteram*, quod non refert ad fidem, utrum sic vel aliter sit; unde hoc non determinat in *Enchiridion;* addens, quod si ponamus corpora cœlestia esse animata, non ideo erunt in judicio tres ordines judicandorum, scilicet Angelorum et hominum et animarum, quia illæ animæ computabuntur cum Angelis. Et hoc sensisse videtur ille qui fecit præfationem, cum dicit : « Cœli cœlorumque virtutes. » Et ratio patet [1].

QUÆSTIO VI.

Deinde quæsitum est de homine quantum ad naturam, et quantum ad gratiam et quantum ad culpam. Circa primum quæsita sunt tria. Primo quantum ad animam. Secundo de cognitione animæ. Tertio de effectu cognitionis.

ARTICULUS IX.

Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Circa animam quæsita sunt duo. 1° utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Respondeo dicendum quod in nullo corpore est nisi una forma substantialis : cujus est ratio triplex. Prima est, quia si plures, sequens non erit forma substantialis, quæ facit esse simpliciter; sed solum accidentalis, quæ facit esse hoc. Item, si sit acquisita forma substantialis, non erit generatio simpliciter. Item, quia non esset compositum ex anima et corpore

[1] « In edit. Patav. jam citata deest : « Et ratio patet. »

unum simpliciter; sed duo simpliciter, et unum per accidens.

Sic igitur corporeitas dicitur dupliciter [1] : quandoque tres dimensiones ; et hoc non est forma substantialis, sed accidens : aliquando dicitur quædam forma, ex qua provenit trina dimensio ; et hæc non est alia forma specifica.

ARTICULUS X.

Utrum anima traducatur. I part., quæst. CXVIII, art. II, et ad 3.

Secundo utrum anima sit ex traduce. Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quæstionem non determinat, sed indeterminatam relinquit in lib. *Eccles. dogmat.*: sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii. Gregorius etiam non vult determinare. Credendum est tamen quod non. Et est una ratio Philosophi in lib. *De animalibus,* quod impossibile est quod virtus corporea producat id quod excedit corpus : virtus autem seminis est virtus corporea. Alia ratio est VII *Metaph.*, text. comm. XXVII : quia enim quidam posuerunt quod formæ naturales sunt ex creatione, cum materia aeris recipit formam ignis; aut inerat, et sic est latitatio ; aut non inerat, ergo fit de novo. Non ex aliquo, sed ex nihilo; ergo creatur. Solvit Philosophus, quia forma non fit, sicut nec ens, vel esse habens per se ; sed fit compositum, quod habet esse subsistens. Si ergo est aliqua forma quæ per se subsistat, illa habet per se fieri. Anima autem habet esse per se subsistens, et remanet corrupto corpore ; et ita oportet quod habeat suum fieri.

QUÆSTIO VII.

Deinde quæsitum est de cognitione hominis; utrum intellectus humanus cognoscat singularia.

ARTICULUS XI.

Utrum intellectus humanus cognoscat singularia. — I part., quæst. LXXXVI, art. I, corp. et III, IV, corp., et quæst. LXXXIX, corp. ad 1 ; et II-II, quæst. XLXII, art. III, ad 1 ; et *De ver.*, quæst. XIX, art. CXLIII hujus.

Respondeo dicendum quod aliquid cognoscitur dupliciter : directe, et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic : quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente ; et hæc est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus inviduantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale. Intellectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suæ essentiæ ad res ; et hæc similitudo, scilicet divina essentia, in Deo est omnium quæ sunt in re, expressa similitudo; et ideo directe cognoscit quidquid est in re, et quod pertinet ad materiam individualem. Sed quærens Philosophus si separatus est intellectus, et cognoscit quæ sunt in materia, dicit quod oportet quod hoc cognoscat aut alio [2], sicut formas separatas cognoscit intellectu, et conjunctas materiæ per imaginationem; aut alio modo, scilicet per extensionem, inquantum conjungitur phantasiæ, quæ repræsentat sibi phantasma : et sic indirecte cognoscit.

QUÆSTIO VIII.

Deinde quæsitum est de effectu cognitionis ; et primo utrum habitus scientiæ acquisitæ remaneant post hanc vitam.

ARTICULUS XII.

Utrum habitus scientiæ acquisitæ remaneant post vitam. — Art. LVII; et I part., quæst. LXXXIX, art. I, ad 3, et art. III ad 4, et art. V, et VI, corp. ; et I-II, quæst. LXVII, art. II.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod non, sequentes Avicennam in VI *Natural.*, quod species acquisitæ non remanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit ; quod est falsum. Nam intellectus possibilis recipit species et retinet secundum modum suum; unde, cum ipse sit immobilis, utpote immaterialis et incorruptibilis, recipit species intelligibiliter

[1] Al. : « si dicatur corporeitas est forma corporis, corporeitas dicitur dupliciter. »

[2] Al. : « et alia. »

secundum modum suum, et nunquam inde recedunt; et quod sint ibi etiam dum actu non intelligit, patet III *De anima*, text. comm. VIII, ubi dicitur quod sunt in anima aliter quam dum actu intelligit, scilicet habitu. Et sic dico quod remanent sive in damnatis sive in beatis. Tamen [1] destruuntur ibi habitus scientiarum quantum ad modum scientiæ; quia hic semper intelligit convertendo se ad phantasmata propter corpus; et non solum propter hoc phantasmatibus indigemus, sed ad utendum hujusmodi speciebus; et iste modus non erit tunc, quia non convertet se ad phantasmata.

ARTICULUS XIII.

Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta. — IV, dist. XXXIV, quæst. I, art. I, a princ.

Secundo, utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta, puta serpentes.

Respondeo dicendum quod aliquid potest habere virtutem aliquam et secundum propriam naturam et secundum virtutem superioris causæ; verbi gratia, commixtum ex elementis habet virtutem unam ex natura elementorum, secundum motum prædominantis elementi; aliam habet ex corpore cœlesti, sicut quod adamas attrahit ferrum; quod non reducitur ad virtutem elementarem.

Aliqui ergo dicunt quod non solum naturalia corpora sed artificialia sortiuntur virtutes aliquas ex impressione corporum cœlestium, puta imagines vel figuræ sub certa constellatione factæ; et sic hoc verum est, scilicet quod super artificialia sit hujusmodi virtus impressa. Potest etiam dici quod verba prolata in certo tempore habeant efficaciam movendi; sed hoc non est verum. Nam in rebus naturalibus omnia quæ habent aliquam virtutem ex corpore cœlesti, habent illam consequentem aliquam formam; unde nihil agit ad speciem nisi ex virtute corporis cœlestis; et sic forma est prius in unoquoque quam virtus ad talia. Remota ergo priori removetur posterior. Si ergo hujusmodi virtutes attribuuntur aliquibus, oportet quod radicentur super formam aliquam. Formæ autem artificiales non sunt nisi figuræ quædam: et ideo falsum est quod verba et hujusmodi, virtutem aliquam habeant ex corpore cœlesti; sed si habent aliquam, hoc habent ex spiritu immundo, qui immiscet se verbis hominum, ut decipiat, secundum Augustinum; unde aliquando utuntur verbis fabulosis, falsis et vanis, quibus ad illudendum homines se immiscent. Unde omnia ista frivola et superstitiosa sunt, et imagines astronomicæ, in quibus et si non adsit aliqua expressa invocatio dæmonum, tamen est ibi quidam tacitus consensus. Tamen si aliquis dicat verba Dei et sacra sine immutatione et fraude, sed bona et divina intentione; non est incantatio, sed oratio. Chrysostomus tamen *Super Matth.*, ibi, *Dilatant phylacteria etc.*, reprehendit illos qui collo verba Evangelii suspendunt, cum virtus Evangelii non sit in figuris litterarum, sed in fide. Non tamen [2] damno illos qui super se gerunt Evangelium ex devotione, quia B. Cæcilia Evangelium Christi semper gerebat in pectore, sine tamen aliqua additione vel verborum vel characterum vel ceterorum suspectorum.

QUÆSTIO IX.

Deinde quæsitum est de homine quantum ad gratiam; et circa hoc quæruntur tria: primo de sacramentis; secundo de virtutibus; tertio de officiis. De primo tria quæsita sunt: primo de sacramentis gratiæ; secundo de effectu sacramentorum; tertio de unitate Ecclesiæ. De sacramentis gratiæ quærebantur duo: 1° de baptismo; 2° de pœnitentia.

ARTICULUS XIV.

Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem — III part., quæst. LXVI. art. II et III; et IV, dist. III, art. III, quæst. I.

Ad primum quæritur utrum aqua habeat virtutem ad emundationem; idest utrum propria virtute mundet, vel virtute concomitante.

Respondeo dicendum quod duplex est opinio in hujusmodi, non solum de aqua, sed de omnibus Ecclesiæ sacramentis.

[1] Al.: « item. »
[2] Al.: « et cum virtus Evangelii non sit in figuris litterarum, sed in fide, non tamen etc. »

Quidam enim dicunt quod sacramenta non habent virtutem vel vim operandi in anima, sed tantum extra, et divina virtus concomitans facit illum effectum : et inducunt exemplum Bernardi. Sit aliquis Episcopus qui investiat aliquem de præbenda per annulum, annulus non est causa præbendæ, sed signum. Sed hoc non est sane dictum : quia sic non esset aliqua prærogativa sacramentorum novæ legis ad vetera : quia etiam in illis virtus coassistens [1] fidei credentium in Christum venturum justificat.

Et ideo dicendum quod sacramenta habent in se virtutem justificandi, et ad alios effectus ad quos ordinantur, et non solum quod sint signum ; unde Augustinus : « Quæ est tanta vis aquæ, ut corpus tangat et cor abluat ? »

Sciendum tamen quod duplex est virtus ; scilicet et propria et instrumentalis, sicut patet in serra. Sic sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum : quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens [2] : quia Verbum, per quod omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem, et fuit Verbum Dei : et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum.

QUÆSTIO X.

Deinde quæsitum est de pœnitentia : et primo, utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis.

ARTICULUS XV.

Utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis. — IV, dist. XIII, quæst. I, art. I, quæst. III et IV.

Respondeo dicendum quod aliter est in sacramento pœnitentiæ, et aliter in quibusdam aliis sacramentis. Nam in quibusdam qui habet ordinem potest ex hoc ipso inducere effectum sacramenti in omni casu ; scilicet in illis in quibus quod est effectus sacramentorum, est res existens extra sacramentum. Unde sacerdos degradatus et excommunicatus licet peccet, tamen consecrat et baptizat ; et similiter Episcopus consecratus, quia confert characterem. In pœnitentia autem non imprimitur character, nec effectus, nisi justificatio pœnitentis ; quod non potest fieri nisi per potestatem judicativam. Non habens autem curam animarum non habet hanc potestatem.

ARTICULUS XVI.

Utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem.

Secundo utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem.

Respondeo dicendum quod non, nec verbo, nec facto, nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium. Nam ita est in sacramentis novæ legis quod efficiunt quod figurant. Effectus autem pœnitentiæ est occultatio peccatorum ab oculis Dei viventis : et hæc occultatio significatur per secretum confessionis. Et ideo, sicut profanaret sacramentum qui conficeret corpus et sanguinem Christi de alio quam de pane et vino, ita esset revelans sacrilegus.

ARTICULUS XVII.

Utrum liceat appetere Episcopatum.

Tertio, utrum liceat appetere Episcopatum.

Respondeo dicendum quod contingit appetere prælationem dupliciter : aut propter necessitatem urgentem, aut non urgentem. Primo modo dupliciter : vel quando imponitur a superiori, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus prælationis subire ; tali necessitate existente meritorium est appetere. Unde Isa. VI, 8 : *Quem mittam, et quis ibit nobis* ? respondit : *Ecce ego, mitte me* ; tamen ante dixit se indignum. Secundo modo, scilicet quando non urget necessitas, sic non licet : quia non potest carere aut vitio injustitiæ, si velit se minorem præferri majoribus ; aut vitio præsumptionis, si reputet se sufficientem præferri aliis ; unde Chrysostomus super illud : *Reges gentium etc.* : « Primatus ecclesiasticos concupiscerere nec justum, nec utile. »

[1] Edit. Pat. : « consistens. »

[2] Al. : « inconveniens. »

QUÆSTIO XI.

Deinde quæsitum de effectu sacramentorum; utrum compaternitas causetur ex præambulis ad sacramenta, puta ex catechismo et hujusmodi.

ARTICULUS XVIII.

Utrum compaternitas causetur ex præambulis ad sacramenta.

Et videtur quod sic. Dicit enim quædam *Decretalis*, quod « a primo pabulo salis non potest fieri uxor. » Ergo contrahitur ibi compaternitas.

2. Præterea, catechumenus censetur Christianus. Sed qui dat Christianismum, efficitur compater. Ergo etc.

Respondeo quidam dicunt quod omnia illa sacramentalia sufficiunt ad causandum compaternitatem. Quidam dicunt quod solum contrahitur quantum ad tria; scilicet in catechismo, baptismo et confirmatione. Sed mihi videtur quod solum contrahitur in duobus, scilicet in baptismo et confirmatione. Quia compaternitas similitudo quædam est paternitatis; paternitas autem non fit nisi in generatione: et ideo solum in illis sacramentis in quibus est quædam generatio spiritualis, contrahitur compaternitas quæ matrimonium impedit.

Ad primum ergo dicendum quod illa non sunt intelligenda singillatim, sed sunt accipienda collective et simul, quia in omnibus illis aliquis efficitur compater.

Ad secundum dicendum quod catechumenus dicitur Christianus per fidem, non per baptismum, quem nondum suscepit; et ille qui dat Christianismum, dat sacramentum baptismi.

QUÆSTIO XII.

Deinde quæsitum fuit, utrum sit una Ecclesia quæ fuit in principio tempore Apostolorum et quæ est modo.

ARTICULUS XIX.

Utrum una sit Ecclesia quæ fuit in principio Apostolorum et quæ modo est.

Et videtur quod non. Quia nunc non utitur eisdem regulis. Tunc enim prælati erant sine auro et argento in zonis suis. Ergo etc.

2. Præterea, non legitur quod Christus et Apostoli habuerint castra; modo autem Ecclesia habet. Ergo etc.

Contra : Matth. ult. 20 : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Hoc autem non intelligitur tantum de Apostolis, quia omnes mortui sunt, et adhuc sæculum non est consummatum. Ergo etc.

Respondeo dicendum quod eadem est numero Ecclesia quæ tunc erat et quæ nunc est: quia eadem fides et eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio; unde dicit Apostolus, I Corinth. I, 13 : *Divisus est Christus? Absit.*

Ad primum ergo dicendum quod verba Matthæi tripliciter exponuntur. Hilarius et Ambrosius exponunt secundum sensum mysticum, dicentes : *Nolite portare aurum* etc, idest nihil in spiritualibus ministeriis auro vendatis : *non duas tunicas*, idest non duplicem animam habeatis. Alii exponunt ad litteram; et una expositio est Augustini, qui dicit quod illa verba non dicuntur per modum præcepti, sed permissionis; ita quod qui non servat non peccat, et qui servat melius facit; ut sit sensus : *Nolite portare;* idest, quando itis ad prædicandum, nolite solliciti esse de expensis, quia debentur vobis a populo : *Dignus est enim operarius* etc. : quasi diceret : ideo permitto quod non portetis, quia digni estis accipere ab aliis, quibus prædicatis. Paulus hoc non servavit, et tamen contra regulam hanc non fecit sed supererogavit. Alia expositio est aliorum Sanctorum, qui dicunt quod hæc dicta sunt præceptive; sed hoc præceptum datum est non ad semper servandum, sed ad primam missionem : bis enim eos misit; scilicet ante passionem Judæis, et post resurrectionem Gentibus. In prima dixit eis : *In viam gentium ne abieritis;* in secunda dixit : *Docete omnes gentes.* In prima mandavit quod prædicto servarent, non autem in secunda. Et ratio hujus est, quia in prima solum mittebantur ad Judæos, apud quos consuetum erat quod magistri eorum ab eis sustentarentur; et ideo sine scandalo poterant accipere, et uti potestate sibi concessa : apud vero gentiles non erat hujusmodi consuetudo, quia apud eos non erant hujusmodi prædicatores; et ideo fuisset eis scandalum, et visum fuisset eis quod pro quæstu Apostoli prædicarent; et ideo Paulus hoc præceptum non servavit in gentibus; et

ideo Dominus in secunda missione dixit : *Nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram.*

Ad secundum dicendum quod Augustinus respondet in *Epistola contra Donastistas*, et habetur super illud Psalm. II : *Quare fremuerunt gentes.* Distinguit enim diversa tempora Ecclesiæ. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum : et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus est nunc, quo reges intelligunt, et eruditi serviunt Domino Jesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiæ. Et ideo est alius status Ecclesiæ nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.

QUÆSTIO XIII.

Deinde quæsitum est de virtutibus : primo de quadam virtute intellectuali, scilicet de veritate ; secundo de virtutibus moralibus. De veritate quæsita sunt duo : 1° de fortitudine veritatis ; 2° de confirmatione veritatis, quæ est per juramentum.

ARTICULUS XX.

Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem.

Ad primum quæsitum est utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem ad id quod est difficillimum, scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus.

Contra : Esdræ III, IV, 35 : *Fortior est veritas.*

Respondeo dicendum quod hæc est quæstio proposita juvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo quod si consideremus ista quatuor secundum se, scilicet vinum, regem, et mulierem, et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis : tamen si considerentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum, et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutet cor hominis, videndum est.

Sciendum est ergo quod immutativum hominis quoddam est corporale, et aliud est animale ; et hoc est duplex, sensibile, et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum, et speculativum. Inter ea autem quæ pertinent ad immutantia naturaliter secundum dispositionem corporis habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quæ pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et præcipue circa venerea, et sic mulier est fortior. Item in practicis, et rebus humanis, quæ possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subjiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, et intellectuales practicæ speculativis ; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

ARTICULUS XXI.

Utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi teneatur servare juramentum.

Secundo quæritur utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi, teneatur servare juramentum ; et videtur quod sic. Quia sic obligatus non debet facere aliquid quod vergat in detrimentum illius qui dedit vel qui docuit. Hoc autem esset, si aliis communicaret. Ergo etc.

2. Præterea, communicare tale experimentum, non tenetur ex parte salutis æternæ alicui. Cum ergo, non teneatur alteri communicare, non debet sic obligatus communicare.

Contra : non communicare salubre remedium, sive quodcumque bonum, est contra caritatem. Ergo etc.

Respondeo aliter dicendum est hic simpliciter et aliter in casu. Simpliciter loquendo non tenetur, sed male fecit jurando. Juramentum enim non solum amittit vim quando juramentum est illicitum, sed etiam quando jurando pejerat ; quia juramentum obligans debet habere judicium, justitiam et veritatem. Sed et si juro quandoque aliquid quod licet mihi non facere, puta, non ire ad Ecclesiam, non licet tamen jurare ; quia licet sit mihi licitum pro aliquo tempore facere vel dimitttere hujusmodi bonum, quod

est ad Ecclesiam ire, non tamen licet mihi juramentum interponere et animum obfirmare ad aliquod bonum non faciendum, quia hoc est facere contra Spiritum sanctum. Et ideo juramentum contra omne id quod est de genere bonorum, est illicitum et non servandum. Tamen in casu servare tenetur, puta, si ille vel alius sufficiens medicus præsens esset, et paratus esset curare, et uti illo experimento in salutem corporalem aliorum.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XIV.

Deinde quæsitum est de virtutibus moralibus : et 1° de virtutibus secundum se ; 2° specialiter de quodam actu justitiæ, scilicet de restitutione.

ARTICULUS XXII.

Utrum virtutes morales sint connexæ. — I part., quæst. LXXIII, art. I; et I-II, quæst. LXXXV, art. X, ad 2; et II-II, quæst. CXLVI, art. IV; et *De malo*, quæst. IV, art. V, ad 4.

Ad primum quæsitum est, utrum virtutes morales sint connexæ; et videtur quod non. Quia acquiruntur ex actibus, qui sunt divisi et distincti. Ergo potest acquiri una virtus sine alia.

2. Præterea, Augustinus dicit : « Nihil contra divinam sententiam [1] dicit, qui dicit quod qui habet unam non habet omnes. »

3. Præterea, virtutes habentur ex consuetudine, quæ requirit tempus.

Respondeo dicendum secundum omnes Sanctos, quod sic; sed loquendo de virtutibus in communi duplex ratio assignatur a diversis, secundum quod diversimode locuti sunt de virtutibus. Virtutes enim cardinales dupliciter accipiuntur ab aliquibus.

Quidam enim dicunt virtutes esse quosdam modos generales qui requiruntur in omni virtute; puta, quod fortitudo est quæcumque firmitas animi in quibuscumque rebus : temperantia est moderantia animi in omnibus rebus ; et sic de aliis. Et secundum istos necesse est quod virtutes sint connexæ ; quia isti modi generales requiruntur in omni virtute ; et si aliquid horum defuerit, non est virtus aliqua; quia si temperantia rectitudinem non habeat, quæ est justitia, vel non habeat animi firmitatem, quæ est fortitudo, et sic de aliis, non est virtus. Et hunc modum Augustinus ponit III *De Trinit.* et Magist. in III *Sent.*

Alii autem accipiunt distinctionem harum virtutum secundum determinatas materias, sicut Aristoteles et Peripatetici. Unde prudentia, secundum Philosophum, non est recta ratio in omnibus, sed solum in agibilibus : similiter justitia non dicit rectitudinem animi circa inquisitionem [2] omnium causarum, sed tantum circa commutationes et distributiones, et actiones humanas quæ sunt ad alterum; fortitudo etiam dicit firmitatem animi non circa omnia, sed circa ea in quibus est difficillimum animum fortem habere, scilicet circa pericula quæ sunt in bellis ; temperantia vero est circa ea in quibus difficillimum est animum moderare ; scilicet circa delectationes gustus et tactus, quæ sunt maximæ delectationes ; non in quibuscumque aliis concupiscentiis, sicut scientiæ vel pecuniæ. Et sic etiam loquendo de virtutibus, virtutes morales sunt connexæ ; cujus connexionis ratio accipitur secundum Philosophum ex parte prudentiæ; quia nulla virtus potest haberi sine prudentia, et impossibile est habere prudentiam sine virtutibus moralibus : cujus ratio est, quia prudentia nihil aliud est quam recta ratio agibilium. Impossibile est autem rectam rationem habere circa aliquid nisi ex recta ratione circa principia : principia autem agibilium sunt fines virtutum ; et circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis : et sic necesse est quod prudentia habeat secum alias virtutes morales; similiter aliæ non possunt haberi sine prudentia. Potest enim aliquis habere inclinationem naturalem ad actus alicujus virtutis sine prudentia; et quanto habet majorem inclinationem sine habitu virtutis, tanto pejus est, et plus impingere potest sine prudentia : sicut patet de illo qui habet fortitudinem naturalem sine discretione et prudentia. Et ideo dicit Gregorius : « Ceteræ virtutes, nisi ea quæ agunt, prudenter agant etc. » Est et alia ratio connexio-

[1] Parm. : « essentiam. »

[2] Edit. Patav. et Veneto apud Juntas, 1612, « acquisitionem. »

nis in virtutibus gratuitis propter caritatem in qua connectuntur : quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas ; et similiter qui habet unam, habet caritatem.

Ad primum ergo dicendum quod actus non sunt divisi secundum virtutes ; quia non potest esse actus temperantiæ sine actu fortitudinis, nec fortitudinis nisi cum actu temperantiæ etc.

Ad secundum dicendum quod hoc dicitur, quia non probatur per auctoritatem Bibliæ.

Ad tertium dicendum quod non dicuntur morales a consuetudine, sed amore ; et dato quod indigent tempore, tamen non habebit virtutem nisi sit prudens.

QUÆSTIO XV.

Deinde quæsitum est de restitutione, quæ est actus justitiæ ; et circa hoc quæsita sunt tria : 1° de illis qui propter partes sunt extra civitates ; 2° de eo qui mala fide longo tempore præscripsit ; 3° de eo qui aliena consumpsit.

ARTICULUS XXIII.

Utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes.

Circa primum quæritur utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes ; et videtur quod non. Quia multi de his qui sunt in civitate, culpam non habuerunt ad eorum expulsionem ; et sic punirentur aliqui pro culpa alterius.

2. Præterea, expulsi fuerunt contra partem Ecclesiæ ; et sic justum bellum. Ergo actio est contra eos ; et sic damna eis non sunt restituenda.

3. Præterea, secundum Philosophum, cum mutatur ordo civitatis, non remanet eadem civitas. Sed cum mutatur dominium et principatus, mutatur ordo, et sic non est eadem civitas. Ergo expulsi non pertinent modo ad civitatem quæ prius erat. Ergo non tenentur eis ad restitutionem.

Contra: qui spoliatur a raptore, potest repetere, et accipere ea quæ sunt sibi sublata. Ergo et illi expulsi.

Respondeo dicendum quod aut sunt expulsi juste, scilicet propter eorum culpam, et sic non possunt repetere amissa ; aut injuste, idest sine culpa et sine debito ordine justitiæ ; et sic possunt repetere. Si autem habent superiorem, debent per superiorem petere sibi restitui ; si autem non habent superiorem, ipsimet possunt, si possunt, recuperare.

Ad primum ergo dicendum quod non punitur sic aliquis pro peccato alterius, sed pro suo ; quia majores omnia faciunt auctoritate et favore populi ; et sic populus in favendo majoribus fuit in culpa. Præterea illud intelligitur de pœna spirituali qua nullus punitur sine propria culpa ; non de corporali, qua frequenter unus pro alio punitur.

Ad secundum dicendum quod inquantum juste agunt, sunt pro Ecclesia ; inquantum injuste, contra Ecclesiam.

Ad tertium dicendum quod si sunt eædem personæ, manifestum est quod tenentur sibi : aliæ omnino non tenentur.

ARTICULUS XXIV.

Utrum ille qui mala fide præscripsit, teneatur ad restitutionem. — IV, dist. XLI, art. V, quæst. I, ad 2.

Secundo quærebatur utrum ille qui mala fide præscripsit, teneatur ad restitutionem : et videtur quod non. Quia lex dicit, quod qui etiam mala fide præscribit, acquirit dominium.

Contra, *Decret.* dicit quod tenetur, nec acquirit dominium.

Respondeo dicendum quod circa hoc est contrarietas juris civilis et canonici : quia secundum jus civile præscriptio tenet, secundum jus canonicum talis præscribere non potest. Et ratio hujus contrarietatis est ; quia alius est finis quem intendit civilis legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives, quæ impediretur, si præscriptio non curreret : quicumque enim vellet, posset venire, et dicere : Istud fuit meum quocumque tempore. Finis autem juris canonici tendit in quietem Ecclesiæ, et salutem animarum. Nullus autem in peccato salvari potest nec pœnitere de damno, vel de alieno, nisi recompenset.

Et ideo dicendum est quod si quis præscribat bona fide possidendo, non tenetur ad restitutionem, etiam si sciat

alienum fuisse post præscriptionem : quia lex potest aliquem pro peccato et negligentia punire in re sua ; et illam alteri dare et concedere. Sed qui mala fide præscribit, tenetur emendare et satisfacere reddendo damnum quod intulit.

Ad primum ergo dicendum quod verum est quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis ; et si quæ leges tales sunt, tyrannicæ sunt ; et non absolvunt a conscientia, sed a foro judiciali et violentia.

ARTICULUS XXV.

Utrum ille qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem. — II-II, quæst. LXII, art. II, et quæst. LXXIX, art. III, ad 2.

Tertio quærebatur utrum ille qui rem aliænam consumpsit, teneatur ad restitutionem ; et videtur quod non. Quia ille cujus res fuerat, non habet actionem in consumptorem ; intellige, si jus habet casum in præscriptione.

Contra: iste mala fide possedit alienum quod consumpsit.

Respondeo dicendum quod tenetur : cujus ratio est, quia quilibet tenetur ad faciendum justitiam alteri. Consistit autem justitia in quadam æqualitate ; unde nisi reintegretur æqualitas, non potest aliquis esse justus. Inæqualitas autem fuit quod consumpsit non rem suam ; et ideo oportet quod reddat.

Ad primum ergo dicendum quod licet non habeat actionem in eum qui consumpsit secundum jus civile, habet tamen secundum jus divinum, cujus finis est salus animarum ; et ideo repugnat.

QUÆSTIO XVI.

Deinde quæsita sunt de officiis quatuor: 1° de officio expositorum sacræ Scripturæ ; 2° de officio prædicatorum ; 3° de officio confessorum ; 4° de officio vicariorum.

ARTICULUS XXVI.

Utrum omnia quæ doctores sancti dixerunt sint a Spiritu sancto.

Ad primum quæsitum est utrum omnia quæ doctores sancti dixerunt sint a Spiritu sancto ; et videtur quod non. Quia in suis dictis sunt aliqua falsa, nam in suis expositionibus quandoque dissonant. Non potest autem esse verum quod dissimile vel dissonum est : quia utraque pars contradictionis non potest esse vera.

Contra: ad eumdem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturæ, quæ est a Spiritu sancto, est eruditio hominum : hæc autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones Sanctorum. Ergo expositiones Sanctorum sunt a Spiritu sancto.

Respondeo dicendum quod ab eodem Spiritu scripturæ sunt expositæ et editæ; unde dicitur I ad Cor. XI, 14 : *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt ; spiritualis autem judicat omnia*, et præcipue quantum ad ea quæ sunt fidei, quia fides est donum Dei ; et ideo interpretatio sermonum numeratur inter alia dona Spiritus sancti, I ad Cor. XII.

Ad primum ergo dicendum quod gratiæ gratis datæ non sunt habitus, sed sunt quidam motus a Spiritu sancto : alias si essent habitus, Propheta quando vellet per donum prophetiæ revelationem haberet, quod falsum est. Et ideo de aliquibus occultis revelandis aliquando tangitur mens a Spiritu sancto, et aliquando non, sed aliqua eis occultantur ; unde dixit Elisaeus, IV Reg. IV, 27 : *Et Dominus celavit a me.* Aliquando etiam aliqua dicunt a se ipsis ; sicut patet de Nathan, qui consuluit David quod ædificaret templum, postea autem a Domino reprehensus et quasi retractus prohibuit hoc ipsi David ex parte Dei. Hoc tamen tenendum est quod quidquid in sacra Scriptura continetur verum est ; alias qui contra hoc sentiret esset hæreticus. Expositores autem in aliis quæ non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare ; tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt quod necesse sit eis credere, sed solum Scriptura canonica, quæ in veteri et in novo testamento est.

QUÆSTIO XVII.

Deinde quæsitum est de prædicatoribus : et circa hoc quæsita sunt duo.

ARTICULUS XXVII.

Utrum aliquis possit prædicare propria auctoritate.

Primo utrum aliquis possit prædicare propria auctoritate, ita ut liceat prædicare sine licentia prælati; et videtur quod sic. Quia prædicare est bonum alii facere. Sed debemus bonum operari ad omnes, ad Galat. VI. Ergo etc.

2. Præterea, dicitur Eccli. XVII, 12 : *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo etc.

Contra, ad Rom. x, 15 *: Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo etc.

Respondeo dicendum quod nullus, quantumcumque scientiæ magnæ, vel quantumcumque sanctitatis, nisi missus a Deo vel a prælato, prædicare potest : quia nullum agens natum est agere nisi supra debitam materiam; prædicatio autem et exhortatio et doctrina, si sit publica respiciens totam Ecclesiam, et cura publica Ecclesiæ, commissa est prælatis; et ideo nullus debet aliquid exercere quod requirat auctoritatem publicam, nisi prælati.

Ad primum ergo dicendum quod cuilibet licet facere bonum sibi proportionatum, non autem quodcumque bonum.

Ad secundum dicendum quod mandavit Deus monere proximum privata monitione et familiari.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum aliquis prohibitus a principe sæculari debeat dimittere prædicationem.

Secundo, utrum aliquis prohibitus a principe sæculari debeat dimittere prædicationem; et videtur quod non : *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* dicitur prædicatoribus, Matth. x, 20 : Ergo timore principium non debent dimittere.

2. Præterea, Act. v, 29 : *Deo oportet magis obedire quam hominibus* Sed Deus præcipit præcipue prælatis quod prædicent; II ad Timoth. IV, 2 : *Prædica verbum.* Ergo etc.

3. Præterea, nullus debet obedire alicui in eo in quo peccat præcipiens. Sed princeps peccat prohibendo. Ergo etc.

Contra, Act. XIII, 46 : *Quia repulistis verbum Dei etc.*

Præterea, Matth. x, 23 : *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

Respondeo dicendum quod hic est opus dupliciter distinctione : quia quando aliquis prohibetur prædicare, vel prohibetur solum a tyranno, aut simul a tyranno et populo. Si primo modo, sic, cum de multitudine sint aliqui qui audire volunt, non est dimittenda prædicatio, quamvis sit sic moderanda quo ad tempora et loca, ut ex timore ad tyrannum non impediatur : et quandoque etiam tunc liceret prædicare occulte per domos, sicut ab Apostolis legitur factum. Si secundo modo, tunc debet cedere prædicator et fugere ad alia loca secundum mandatum Domini. Et hoc etiam Gregorius dicit in *Dialogo*, quod quando omnes sunt mali et indurati, debet eis dicere illud Apostoli, Act. XIII, 43 : *Qua repulistis a vobis verbum Dei etc.* Alia distinctio est hic habenda : quia prædicator aut habet curam animarum, aut non; idest aut prædicat ex necessitate officii, aut propria sponte. Si primo modo, sic non debet dimittere gregem etiam propter periculum mortis, dummodo possit aliquod bonum facere remanendo cum grege. Si secundo modo, sic etiam si posset ibi inter tales fructificare, non tenetur ibi stare, nec ad ponendum animam suam nisi in casu, puta si aliquis vellet corrumpere fidem; et tunc ubi fides periclitaretur, teneretur animam pro fratribus ponere, quia hoc est in præcepto in tali casu. Si autem non imminet talis casus, sic est in consilio, quia omnia consilia in casu sunt in præcepto.

Ad primum ergo dicendum quod Deus præcipit prædicare, tamen ordinate, et eo modo quo utile sit saluti animarum.

Ad secundum dicendum quod non est aliquid dimittendum quod sit secundum Deum, timore mortis. Quod si aliquis sine causa et sine necessitate se ingerat ad periculum, non fit sapienter.

Ad tertium dicendum quod falsum est. Nam secundum Augustinum, aliquando Imperator peccat præcipiendo quod devotus miles non peccat obediendo; maxime si militi non constet illud esse peccatum.

ARTICULUS XXIX.

Utrum liceat prædicatoribus recipere eleemosynas ab usurariis. — IV, dist. XV, quæst. II, art. IV, quæst. II et III, corp.

Tertio, utrum liceat prædicatoribus recipere eleemosynas ab usurariis; et vi-

detur quod sic. I ad Cor. IX, 2 : *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus?*

2. Præterea, jus naturale habet quod homo vivat de labore suo : *Dignus est enim operarius mercede sua;* I Tim. V, 18, Hoc enim concessum est homini a Creatore : *In sudore vultus tui vesceris pane*; Genes.; III, 19.

Contra : usurarii nihil habent nisi quod est alienum.

Respondeo dicendum quod de rapina usuræ et hujusmodi, in generali loquendo, non potest fieri eleemosyna; Isai. LXI, 8 : *Odio habens rapinam in holocaustum*, tamen in speciali casu prædicatoribus qui prædicant usurariis, et monent eos restituere, licitum est accipere : et hæc est una ratio. Alia est quando non habent alias unde vivant, et in extrema necessitate omnia sunt communia, et ab omnibus licite accipere ad sustentationem et necessitatem possunt.

QUÆSTIO XVIII.

Deinde quæsitum fuit de officio confessorum : utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Domini Papæ sine voluntate proprii prælati.

ARTICULUS XXX.

Utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Papæ sine voluntate proprii prælati. — IV, dist. XVII, quæst. III, art. III, qu. V.

Et videtur quod non. Quia quilibet tenetur confiteri proprio sacerdoti. Ergo etc.

2. Præterea, Papa nulli præjudicat propter aliquam indulgentiam.

Contra : Papa est super omnes. Ergo cui vult quid et quantum vult, potest committere et indulgere.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod quilibet sacerdos potest absolvere quemlibet a quolibet peccato; et licet non bene faciat absolvendo, tamen absolutus est. Et ratio horum fuit, quia simul datur presbytero in sua ordinatione potestas consecrandi corpus Christi, et potestas clavium; et ideo, sicut potest consecrare quamlibet hostiam, ita potest absolvere quemlibet, sed hoc est erroneum, quia nullus potest absolvere propria auctoritate nisi eum qui est aliquo modo sibi subditus; quia actus fiunt in materia propria, et absolutio sacramentalis habet judicium annexum; et hoc, scilicet judicium, non est nisi in subditos et inferiores. Qui ergo non habet subditum, non potest absolvere: et sic jurisdictio dat materiam sacerdoti determinatam; secus autem est de hostia, quæ est materia determinata. Cui ergo nulla cura committitur, habet clavem ligatam, ut juristæ dicunt, scilicet quia non habet omnino materiam.

Alii dicunt quod nullus potest etiam auctoritate superioris prælati absolvere subditum inferioris prælati contra voluntatem ipsius; puta, non potest auctoritate Episcopi contra voluntatem parochialis [1] aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum: quia ad absolvendum requiritur potestas sacerdotalis et jurisdictio. Episcopus autem habet immediatam jurisdictionem in omnes; unde Episcopus potest omnium confessiones audire, etiam contra voluntatem presbyteri parochialis, et similiter etiam ille cui Episcopus committit, et multo magis si Papa committit. Tamen Archiepiscopus, quia non habet immediatam jurisdictionem in omnes sui Archiepiscopatus nisi ex appellatione, non posset alicui dare licentiam vel auctoritatem audiendi confessiones contra voluntatem Episcopi et diœcesani suffraganei.

Ad primum ergo patet per ea quæ dicta sunt, quia Episcopus et Papa plus potest quam sacerdos.

Ad secundum dicendum quod hoc non est in præjudicium, sed in auxilium; quia audire confessiones non est statutum in favorem sacerdotum; alias essent multum infelices servi, si propter honorem sacerdotum confiteri peccata esset necessarium; sed hoc est introductum ad salutem animarum.

QUÆSTIO XIX.

Deinde quæsitum fuit de officio vicariorum, utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

ARTICULUS XXXI.

Utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

Et videtur quod sic. 1. Quia effectus habens virtutem causæ potest in ea in quæ potest causa.

2. Contra, quia hoc videtur esse con-

[1] Al. : « Parochi. »

trarium illi Prov. xxvii, 23 : *Diligenter agnosce vultum pecoris tui.*

Respondeo dicendum quod ille qui constituitur vicarius non potest totam suam potestatem committere, sed potest partem ; quia intentio committentis est ut exequatur secundum quod potest ille cui committit ; et forte talis non potest totum facere quod sibi committitur, et ideo potest aliquid alteri committere.

Ad primum ergo dicendum quod effectus non habet semper totam virtutem causæ, nisi esset Episcopus.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum facit ut cognoscat vultum pecoris.

QUÆSTIO XX.

Deinde quæsitum fuit de pertinentibus ad culpam. Et primo de peccatis. Secundo de pœnis. De primo quæsita fuerunt duo : 1° de pertinentibus ad culpam originalem ; 2° ad culpam actualem.

ARTICULUS XXXII.

Utrum peccatum originale traducatur per traductionem seminis.

De peccato originali quæsitum fuit, utrum traducatur per traductionem seminis.

Respondeo dicendum quod sic : quia peccatum originale est peccatum naturæ ; et non attingit personam nisi inquantum est in tali natura : tota autem humana natura est sicut unus homo. Ubicumque ergo illa natura reperitur, ibi est peccatum naturæ, quod est originale.

Nota quod percussio habet rationem culpæ non inquantum ipsius manus, sed inquantum fit a principio voluntatis.

QUÆSTIO XXI.

Deinde quærebatur de culpa actuali. Et primo de peccato cogitationis duo fuerunt quæsita.

ARTICULUS XXXIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale. — II-II, quæst. lxxiv, art. viii.

Primo utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod hic non quæritur de consensu in delectationem actus, quia hic plane mortale est ; sed de consensu in actum cogitationis tantum ; sicut cum aliquis cogitat delectationem fornicationis, et delectatur, et placet sibi hæc cogitatio. Est ergo duplex cogitatio delectationis ; vel propter ipsam cogitationem, vel propter rem cogitatam. Prima est cum quis cogitat de triangulo, vel de bellis regis, non propter regem, sed propter ipsam cogitationem. Secunda est, cum delector cogitando de amico propter ipsum, qui fit mihi per cogitationem et in cogitatione præsens. Sic ergo cogitatio potest cogitari ut delectans prout est cogitatio, et sic non est peccatum ; sicut si debeo narrare de fornicatione, et occurrunt pulchræ viæ, et delector. Si autem cogitatio est delectans propter rem cogitatam, impossibile est quod hoc procedat nisi ex amore fornicationis ; et ideo consentire in eam, est consentire in amorem et in usum rei illicitæ, et ideo est peccatum mortale.

ARTICULUS XXXIV.

Utrum suspicio sit peccatum mortale. — II-II, quæst. xcv, art. iii, corp.

Secundo de suspicione utrum sit peccatum mortale ; et videtur quod sic. Talibus enim comminatur Dominus, Isai. v, 20 : *Qui dicitis malum bonum, et bonum malum.*

Contra, super illud I Cor. iv : *Nolite ante tempus judicare.*

Respondeo dicendum quod in illis quæ sunt mortalia peccata ex genere, motus imperfecti non sunt peccata mortalia, sed venialia. Adulterium enim est mortale, scilicet quando est completa voluntas, non autem quando est incompleta : non enim quilibet motus concupiscentiæ est peccatum mortale. Judicium autem est duplex : scilicet de rebus, et de personis. Judicium de rebus semper est mortale peccatum, puta dicere quod dare eleemosynam sit malum. Judicium autem de personis, licet quandoque sit falsum, non tamen semper est peccatum, nisi quando est omnino temerarium. Unde Augustinus in *Sermone Domini in monte :* « Si erramus in judicio personarum, non erremus in judicio rerum. » Sed quando ex levi re judicium procedit firmum in corde, aliquando est peccatum mortale, quia est cum contemptu proximi ; suspicio autem est quid imperfectum in genere judicii, et ideo est imperfectus motus, et ideo

non est mortale ex genere ; quamvis si fiat ex odio, erit aliquando mortale.

Ad primum ergo dicendum quod qui dicit bonum malum etc. non suspicatur, sed judicat, et ideo peccat.

ARTICULUS XXXV.

Utrum liceat uti sortibus.

Deinde quæsita fuerunt de peccato operis tria. Primo utrum liceat uti sortibus maxime in apertione librorum.

Respondeo dicendum quod sors proprie est judicium quod exquiritur ex aliquo ab homine facto ad inquirendum occultum. Dico autem ab homine facto ; quia quærere de factis ab aliis non est sors, sed aut augurium, aut aliquid aliud ; ut quando aliquis facit sicut geomantici, et cum taxillis, et de festucis, et in apertione librorum. Hæc autem fiunt ad tria ; aut ad inquirendum voluntatem, aut ad consultandum dubium, aut ad dividendum ; et sic sumitur triplex sors : scilicet divisoria, consultoria, et divinativa. Aliqui faciunt has quasi committentes fortunæ ; sicut cum quis non videtur debere ire, tamen ponamus quis debeat ire : et hæc aliquando est vana. Aliqui intentione exquirendi judicium alicujus rei ; sicut quidam ad inquirendum judicium astrorum exquirunt, sicut geomantici, qui dicunt quod secundum motum cæli manus movetur ; et sic est peccatum. Aliqui intendunt scire judicium diaboli, sicut Nabuchodonosor ; et hoc est sacrilegium. Aliqui judicium divinum ; et sic non semper est peccatum. Et sic sors divinatoria quatuor habet gradus : et primo modo aliquando est leve peccatum vel non est peccatum ; secundo modo peccatum est ; et tertio et quarto modo semper peccatum, sed quando quis non ex necessitate facit, quia sic est tentare Deum ; II Paral. xx, 12 : *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te* ; vel quando sine debita devotione, sicut Apostoli Act. I, vel quando aliquis res sacras convertit in res temporales, sicut cum aperit libros pro temporalibus ; vel quando de eo quod est supra nos ; sicut quando quis non concordat, quia hoc est facere injuriam Spiritui sancto, qui creditur firmiter esse in Ecclesia vel in collegiis. Tamen in electione sæcularium nihil prohibet sortibus uti.

Secundo de retentione superfluorum ; utrum ille qui non dat superfluum, quod habet, pro Deo, peccet. Dicit enim Augustinus quod qui retinet etc. supra in VIII Quodlibet.

Tertio de perplexitate, utrum aliquis possit esse perplexus.

ARTICULUS XXXVI.

Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione.

Deinde quæsitum est de pœnis.

Et primo de pœna temporali ; utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione, si sit paratus corrigi, et sustinere pœnam.

Respondeo dicendum quod Apostolus dicit. « *Auferte malum ex vobis ipsis... modicum enim fermentum totam massam corrumpit*, I Corinth. v, 13 et 16. Aufertur autem aliquis aut per pœnam corporalem ; et per hoc manifestum est quod aufertur etiam ille qui vellet pœnitere quantumcumque, sicut homicida suspenditur, quantumcumque pœniteat ; vel per pœnam spiritualem ; et hoc Ecclesia non facit, nisi quis esset contumax. Et ratio hujus est, quia per pœnam corporalem aufertur aliquod temporale, quod potest recompensari per aliquod majus bonum ; sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari ; et ideo non debet religio infligere talem pœnam quamdiu vult corrigi : quoniam sicut est excommunicatio in Ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo.

EXPLICIT

SCRIPTUM DE QUÆSTIONIBUS DISPUTATIS ET QUODLIBETIS.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUÆ CONTINENTUR IN HOC VOLUMINE

QUÆSTIONUM DISPUTATARUM ET QUODLIBETALIUM.

DE VERITATE

(CONTINUATIO).

QUÆSTIO XIII.

De raptu.

QUÆSTIO XIV.

De fide.

QUÆSTIO XV.

De superiori et inferiori ratione.

QUÆSTIO XVI.

De synderesi.

QUÆSTIO XVII.

De conscientia.

QUÆSTIO XXV.

De sensualitate.

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ.

QUÆSTIO XXVII.

De gratia.

QUÆSTIO XXVIII.

De justificatione impii.

QUÆSTIO XXIX.

De gratia Christi.

QUÆSTIONES QUODLIBETALES.

QUODLIBETUM PRIMUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUODLIBETUM SECUNDUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUODLIBETUM TERTIUM.

QUÆSTIO XIII.

QUÆSTIO XIV.

QUODLIBETUM QUARTUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUODLIBETUM QUINTUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUODLIBETUM SEPTIMUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUODLIBETUM OCTAVUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUODLIBETUM NONUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUODLIBETUM DECIMUM.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUODLIBETUM UNDECIMUM.

QUODLIBETUM DUODECIMUM.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUÆSTIO XIII.

QUÆSTIO XIV.

QUÆSTIO XV.

QUÆSTIO XVI.

QUÆSTIO XVII.

QUÆSTIO XVIII.

QUÆSTIO XIX.

QUÆSTIO XX.

QUÆSTIO XXI.

FINIS

INDICIS VOLUMINIS QUINTIDECIMI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.